رسالة في مجعولية الماهيات

تليها

رسالة في مذهب الطبائعيين

للعلامة

أبي السعادات حسن بن محمد العطار الشافعي

(ت/ ١٢٥٠هـ)

تحقيق

د. محمد عبد القادر نصار | محمود عبد الصادق الحساني



دار الإحسان للنشر والتوزيع

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.com

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحمن

الحمد لله مخرج الكائنات من ظلمة العدم إلى نور الوجود، خالق الشفاء والدواء ومقدر العلل والأدواء. والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد معلم التوحيد وماحي الشرك بالتجريد، وعلى آله وصحبه أولي التوفيق والتسديد.

أما بعد

يضم هذا المجموع رسالتين للعلامة حسن العطار تتناولان مبحثين من مباحث علم الكلام. أما الأولى فتتناول مبحث مجعولية الماهيات وما يتفرع عليها من كون المعدوم شيئًا أم ليس بشيء. وأما الثانية فتتناول مذهب الطبائعيين بالعرض وتقرير ما يلحقه من ضعف واختلال في أصوله الفلسفية ومباينته لمذهب أهل السنة في كون التأثير كله لله عز وجل.

وهذه الرسائل المفردة قد تضم من الإفادات ما لا يتوفر في المطولات لتوجه عناية المؤلف إلى جزئية واحدة بالبحث والتقرير. لذا أشار العلامة العطار إلى هاتين الرسالتين في مؤلفات أكبر، وكأنه لما لم يتسنَ له إعطاء كل مسألة حقها من العرض والتقرير، أفرد لكل مسألة منهما رسالة على حدة. فقد أشار مثلًا إلى رسالة المجعولية في حاشيته على شرح المحلي على «جمع

الجوامع» فقال هناك: «وأما استيعاب أطراف هذه المسألة وما يترتب على هذا الخلاف فقد أودعناه رسالة مستقلة»[١].

ثم إن هذه الرسائل المفردة لمسألة واحدة تكون على نوعين في الأغلب:

إما أن تتناول ما لا يلحقه الخلاف داخل المذهب الواحد، كالأشعري، فيكون دور المؤلف تمام عرض المسألة بتوضيح غوامضها وجمع وشواردها وبيان ارتباط جزئياتها.

١. وإما أن تتناول ما يلحقه الخلاف داخل المذهب الواحد، فيكون دور المؤلف واحدًا من اثنين:

أ. إما العرض والبيان والربط كما في سابقها وهذا إن لم يترجح لديه أحد الرأيين بأدلة ترجيح معتبرة أو لم يكن المؤلف من أهل الترجيح. ثم يرتقي المؤلف إلى بيان كون الخلاف لفظيًا وإن بدا معنويًا، أو معنويًا وإن بدا لفظيًا.

ب. الترجيح بعد العرض والربط والجمع وبيان لفظية الخلاف أو معنويته.

ولما كانت مسألة مجعولية الماهيات التي هي من دقائق علم الكلام ومشكلاته يعرض فيها التباين بين آراء العلماء داخل المذهب الأشعري نفسه، بل وفي مذهب المعتزلة، إذ قال وافق منهم أبو الحسين البصري وأبو

---

١) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ٢/ ٧٢٩.



الهذيل جمهور الأشاعرة في القول بالمجعولية ولم يعتبرا المعدوم شيئًا كما هو مشهور مذهب المعتزلة، فقد اقتصر العلامة العطار على عرض ذلك الخلاف وأصله وما يتفرع على الخلاف ضرورة كونه معنويًا لا لفظيًا.

أما الرسالة الثانية فتعرض لمذهب الطبائعيين. وبطلان هذا المذهب مما لم يختلف فيه متكلمو الأشاعرة، فقد تولى الشيخ العطار عرضَ هذا المذهب وبيان الأصول التي تفرع عنها وما يرد على القائلين بالطبائع من معارضة ونقض، ثم تقرير مذهب أهل السنة في كون التأثير لله عز وجل وحدَه.

وخلاصة مذهب الطبائعيين أن الكون يتركب من عناصر أو أركان أربعة هي التراب والنار والماء والهواء، ومنها تتكون الأخلاط الأربعة التي يتكون منها الجسم وهي السوداء والصفراء والبلغم والدم، فحيث غلب التراب على بقية العناصر كانت السوداء، وحيث غلبت النار كانت الصفراء، وحيث غلب الماء كان البلغم، وحيث غلب الهواء كان الدم. وتؤدي غلبة خلط معين من هذه الأخلاط إلى اتصاف الأجسام بطبائع أو «أمزجة» أربعة كذلك وهي: اليبوسة التي هي وصف التراب، أو الحرارة وهي وصف النار، أو الرطوبة وهي وصف الماء أو البرودة وهي وصف الهواء. وباعتدال نسبها في الجسم تكون الصحة، وبغلبة إحداها وضعف الأخرى تكون الأمراض.

ومن الناحية الطبية ظلت هذه النظرية الأبُقْراطية سائدة في الشرق والغرب إلى القرن التاسع عشر الميلادي مع ظهور أبحاث الباثولوجيا

الخلوية، أو علم الأمراض الخلوي، نسبة إلى الخلية. وإن لم تزل لها بعض مظاهر في الثقافة الشعبية وفيما يعرف بالطب البديل.

وينفي العلامة العطار ما قد يتوهم من أن القائلين بالطبائع يجعلون العالم نفسه صادرًا عن الطبيعة، فـ«العقلاء قاطبة متفقون على إثبات الصانع، وإنكار أن يكون حدوثُ العالم على سبيلِ الاتفاق؛ ما عدا جماعةٍ من سفلةِ الفلاسفة خرجوا عن طورِ العقلاء بإنكارِ الصانع ... كديمقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السماوات بطريق الاتفاق». فديمقراطيس وأتباعه لم يقولوا بأن الطبيعة صانع العالم، لأنهم يجعلون العالم غير مستند إلى شيء في وجوده، «وإنما أصل العالم أجزاءٌ صغيرةٌ كرويةُ الشكل قابلةٌ للقسمةِ الوهميةِ دون القسمة الانفكاكية، متحركةٌ لذواتها حركاتٍ دائمةً، ثم اتفق في تلك الأجزاء أنْ تصادمتْ على وجهٍ خاصٍّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجهِ هذا العالَمُ على هذا الشكل».

كما رد الشيخ العطار على القائلين بصدور العالم بالإيجاب والقائلين بالعقول العشرة الذين بنوا قولهم على أن الواحد من حيث هو بسيط لا تعدد فيه لا يصدر عنه إلا الواحد.

وختم رسالته بتقرير عقيدة أهل السنة وهي أن هذه الأخلاط والأركان التي ذهب الطبائعيون إلى تأثيرها في صحة الجسم واعتلاله أو في غلبة مزاج معين عليه لا يضر القول بها أي بوجودها – على فرض صحة كلام الطبائعيين من حيث الملاحظة والتجربة- طالما اعتقد القائل أنها أسباب

عادية - لا عقلية - للتأثير وأن المؤثر هو الله تعالى وحده. وساق من كلام الإمام الغزالي ما يؤيد قوله.

وتعرض المؤلف كذلك لاحتمال التعارض بين القول بكون الطبائع أو الأخلاط أسبابا عادية وقول النبي ﷺ: «**إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة**». فقال: «وليس في هذا ما يناقض ما قالوه؛ إذ ليس فيه إلا نفيُ وقوع الكسوف لموت أحدٍ أو لحياته، والأمرُ بالصلاة عنده. فالشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع، مِنْ أين يَبْعُدُ منه أن يأمر عند الكسوف بها استحبابًا؟

فإن قيل: فقد روي أنه قال في آخر الحديث «**ولكن الله إذا تجلى لشيءٍ خضع له**»، فيدل على أن الكسوف خضوعٌ بسبب التجلي. قلنا: هذه الزيادة لم يصح نقلها، فيجب تكذيب ناقلها، وإنما المَرْوِيُّ ما ذكرناه. كيف ولو كان صحيحًا لكان تأويلُه أَهْوَنَ من مكابرةِ أمورٍ قطعيةٍ، فكم من ظواهرَ أُوِّلَتْ بالأدلة العقليةِ التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحد.

ونقول إن الزيادة وإن لم تصح فقد أخرج أبو يعلى في «إبطال التأويلات» موقوفًا على عكرمة، وابن فورك في «مشكل الحديث» موقوفًا على ابن عباس: **إن الله عز وجل إذا أراد أن يخوف عباده أبدى عن بعضه إلى الأرض، فعند ذلك تزلزل، وإذا أراد أن يدمر على قوم تجلى لها**. وأخرج الديلمي في مسند الفردوس: «**إذا أراد الله تعالى أن يخوف خلقه أظهر للأرض منه شيئا**

فارتعدت وإذا أرد أن يهلك خلقه تبدي لها».

قال الحافظ السيوطي في «كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة»: «وبهذه الآثار عُرف فساد قول الحكماء إن الزلازل إنما تكون عن كثرة الأبخرة الناشئة عن تأثير الشمس واجتماعها- يعني الأبخرة- تحت الأرض بحيث لا تقمعها برودة حتى تصير ماء، ولا تتحلل بأدنى حرارة لكثرتها، ويكون وجه الأرض صلبا بحيث لا تنفذ البخارات منها، فإذا صعدت ولم تجد منفذا اهتزت الأرض منها واضطربت كما يضطرب بدن المحموم لما يثور في بطنه من بخارات الحرارة، وربما انشق ظاهر الأرض فتخرج تلك المواد المحتبسة. ووجه فساده أنه قول لا دليل عليه بل ورد الدليل بخلافه».

والحق أن وجود الأسباب العادية التي تسوقها الافتراضات العلمية في كل عصر لا يمنع من صحة هذا التجلي، لأن التجلي قد يكون من وراء حجاب الأسباب، وهذا من قبيل مقارنة القدرة الحادثة للفعل مع كونه غير واقع إلا بقدرة الله تعالى وهي – أي قدرة الله تعالى- مع هذا غير مرئية في الدنيا. فلا تنافيَ بين التجلي وبين الأسباب. ولا حاجة حينئذ للتأويل. والكوارث الطبيعية- وإن حملت معها الفجائع- تذكر الناس بالله عز وجل وتعيدهم على أنفسهم باللوم والتفتيش عما أحدثوه مما يستوجب غضب الله تعالى وعقابه. وقد أخرج البيهقي في السنن الكبرى (٦٣٧٧) عن صفية بنت عبيد قالت: «زلزلت الأرض على عهد عمر حتى اصطفقت السرر، وابن عمر يصلي فلم يدر بها، ولم يوافق أحدًا يصلي، فدرى بها. فخطب عمرُ الناس، فقال: أحدثتم، لقد عجلتم. قالت: ولا أعلمه إلا قال: لئن

عادت لأخرجن من بين ظهرانيكم».

والمنظور الإيماني الصحيح يتسع للأسباب المادية من حيث هي الظاهر، ويتسع للأسباب الإيمانية من حيث هي الحقيقة، فيعطي الأسبابَ حقها من الاعتناء بالدراسة والتحوط لما ترصده الآلات، ويعطي الإيمان حقه بشهود أن الله تعالى هو المنفرد بالتأثير والإيجاد، وإلجاء الإنسان إلى الاستناد إلى الله وعدم الاحتجاب بالأسباب عن مسببها. وقد وجدَت الطبائع التي قال بها الطبيب اليوناني أبقراط أرضًا في كتاب الأطباء كابن سينا وابن النفيس وداود الأنطاكي[1] وغيرهما، بل تعدت ذلك إلى الشعر. ومما اشتهر في هذا المجال قول أبي نواس:

قل لزهير إذ حدا وشدا ... أقلل أو أكثر فأنت مهذارُ
سخنتَ من شدة البرودة عندي ... حتى صرتَ كأنك النارُ
لا يعجب السامعون من صفتي ... كذلك الثلجُ باردٌ حارُ

وقال أبو الحسن التهامي في قصيدته الحِكْمِيَّة المشهورة يذكر الطبائع صراحةً:

ومُكَلِّفُ الأيامِ[2] ضِدَ طباعها ... متطلِّبٌ في الماءِ جذوةَ نارِ

ولكن هؤلاء الأطباء المذكورين ليسوا على طريقة واحدة، فمنهم السني

---

١) واسمه داود بن عمر، فانظر ترجمته في «خلاصة الأثر» (٢/ ١٤٠، ط دار صادر د.ت) ففيها فوائد وعبر. وانظر كذلك ما سطره العلامة العطار في مقدمة «راحة الأبدان ونزهة الأذهان» (ط دار الكتب العلمية) وكلامه على ما في تذكرة داود من العثار.

٢) ويروى: «الأشياء» كذلك.



المشتغل إلى جانب الطب بالعلوم الشرعية، كابن النفيس أستاذ أبي حيان المفسر النحوي، فقد قال – أي ابن النفيس- في مقدمة كتابه «المختصر في علم أصول الحديث النوي» عند استعراضه لأنواع العلوم: «ونظر علمِ الكلام هو في ذات الله تعالى وما ينسب إليه تعالى من الصفات ونحوها، فلذلك هو أشرف هذه العلوم»[1]. وقائل مثل هذا الكلام لا يُظنُّ به إلا أنه وإن ذكر الطبائع في كتبه فلم يتجاوز اعتقاد أنها أسبابٌ عادية إلى اعتقاد أنها مؤثرة بذاتها.



١) «المختصر في علم أصول الحديث النبوي». تحقيق عمار طالبي، ص ٥٧٦.

ترجمة العلامة الشيخ حسن العطار

رحمه الله تعالى

هو الإمام العلامة شيخ الجامع الأزهر شيخ الإسلام أبي السعادات حسن بن محمد بن محمود العطار.

أصله ومولده:

ولد الشيخ بالقاهرة سنة ١٨٨٢هـ[١] وهو من أصول مغربية حيث جاء أحد أجداده لمصر واستوطنها وكان والده عطارًا صغيرًا له إلمام بالعلم.

حياته:

كان والده الشيخ محمد العطار يستصحبه معه في دكانه ويعلمه بعض أمور التجارة وذلك لشدة ذكائه وفطنته وتوقد ذهنه، وكان الشيخ حسن

---

١) هذا التاريخ هو الصحيح حيث ذكر الشيخ في منظومته في النحو تاريخ الفراغ منها فقال:

وألـف في يومين عام الـذي له (غـرب) جاء تاريخًا بشهر أحد عشر

ومعـذرة يا صاحبي لمؤلـف لـه عشر أعـوام وعـشر مـن العمر

فبحساب الجمل الغين ١٠٠٠ والراء ٢٠٠ والباء ٢ فيكون المجموع ١٢٠٢، وأخبر أن عمره وقتها عشرين سنة فدل على أن تاريخ الميلاد ١٨٨٢، وبعض المصادر تذكر أن تاريخ مولده سنة ١٨٨٠، وما ذكرناه أقرب للصواب.



حين يرى أترابه يترددون إلى الكتّاب تأخذه الغيره لأجل ذلك، فكان يختلف إلى الأزهر ليحفظ القرآن. فلما رأى والده منه ذلك اهتم به وساعده على حفظ القرآن حتى أتمه في مدة وجيزة. ثم أخذ يتردد على حِلق العلم ونبغ من بين أقرانه وعكف على دراسة العلوم وأتقنها.

ولما دخل الفرنسيون مصر كان الشيخ حسن في الثانية والثلاثين من عمره، ولما فشا ظلم الفرنسيين فرّ هو وكثير من العلماء إلى الصعيد لاتقاء شرهم إلى أن يقضي الله أمرًا كان مفعولًا، ومكث في الصعيد قرابة ثمانية عشر شهرًا، ولما استتب الأمن عاد إلى القاهرة واتصل ببعض علماء الحملة الفرنسية واستفادوا منه واستفاد منهم، ثم اشتغل بالتدريس في الجامع الأزهر ذلك الحين.

رحلاته:

رحل الشيخ إلى كل من الشام وبلاد الروم وتركيا والحجاز والتقى بتلك البلاد ببعض علمائها، ثم رحل إلى ألبانيا ومكث ببلدة تسمى اشكودرة من بلاد الأرنؤط وتزوج منها ثم عاد إلى الشام وعمل بها بالتدريس بالمدرسة البدرية.

ولما خرج الفرنسيون من مصر واستقر حكم البلاد عاد إلى القاهرة، وكان محمد علي باشا يجله ويعرفه قدره، وكان الشيخ أستاذًا وشيخًا لسامي باشا وأخويه باقي بيك وخير الله بيك وكانوا يعرفون للشيخ قدره.

وحكى الشيخ إبراهيم السقا تلميذه أن بعض الطلاب من مكة المكرمة

أرادوه بينهم لمّا أعجبهم علم الشيخ، فأحبوا أن يقيم بينهم ليخلف فيهم ابن حجر الهيتمي، وما زالوا يجتمعون به لأجل ذلك الغرض حتى وافق، ولما علم طلابه بذلك اشتد أسفهم ولم يكن أحد يجرؤ على التحدث معه لمنعه، قال الشيخ إبراهيم: فاحتلت لمنعه بأن أخرجته بعد الدرس من الجامع الأزهر ونحن في شدة حر، وأخذت أسأله بعض الأسئلة وأُخرج واحدة تلو الأخرى وهو يرفع رجله ويضعها من شد حر البلاط حتى تبين لي الضجر في وجهه وانتهرني، فقلت: يا سيدي أنت لا تطيق حر الشمس وأنت بمصر، فكيف لك بالحر في مكة وهو هناك اضعاف ما هنا؟! ففكر ثم جزاني خيرًا وفترت همته عن السفر.

صفته:

كان الشيخ ذا جلالة ومهابة مع حلم وتواضع، فحُكي أن رجلًا وقف على طرف الحلقة وهو يدرس ويحمل معه خنجرًا ويتكلم كلامًا أعجميًا والشيخ يرد عليه، وإذا بالشيخ يترك المكان ويقول: أحتاج لأجدد وضوئي وترك المكان فعُلم بعد أن الرجل من أقارب زوجته التي قد تزوجها في بلاد الترك ثم تركها، وكان الرجل يتوعده لقتله.

ووُصِف بأنه كان طويلًا بعيد ما بين المنكبين واسع الصدر، أشم أسمر اللون خفيف اللحية صافي العينين حاد النظر شديد الذكاء .

وكان سريع القراءة يقرأ، يستعير المجلدين الضخمين فينتهي منهما في أسبوع، وقد وضع عليها الحواشي والطرر والفوائد.

مشايخه:

أخذ الشيخ عن كبار علماء وقته:

كالشيخ الأمير الكبير

والعلامة الصبان.

وشيخ الإسلام الشرقاوي

والعلامة الزبيدي صاحب تاج العروس

والشيخ السجاعي

والعلامة أحمد العروسي

والعلامة الشنواني

والعلامة محمد بن عرفة الدسوقي، وكان الشيخ العطار مختصًا به ونسخ له بعض مؤلفاته.

طلابه:

أشهرهم رفاعة الطهطاوي.

وإبراهيم السقا

والعلامة الباجوري كما ذكر الزركلي.

معارفه وعلومه:

كان الشيخ الإمام متفننًا جامعًا بين المعقول والمنقول آية في الحفظ، ففضلًا عن نبوغه في العلوم الشرعية، نبغ في العلوم العقلية والرياضية والطب والحساب، بل كان شاعرًا أديبًا، فكتب الشعر التعليمي والموشحات وشعر الوصف والرثاء والمدح.

وكان الشيخ يرى ضرورة تغيير الأحوال العلمية في مصر والاستفادة من الخبرات الحياتية لغير المسلمين ولم يكن رأيه هذا مجرد كلام ، بل كان واقعًا تشهده مصنفاته ودراساته.

مذهبه:

كان الشيخ شافعي المذهب أشعري المعتقد خلوتي السلوك.

مصنفاته:

حاشية على التهذيب للخبيصي في المنطق.

شرح التهذيب في المنطق.

وحاشية على شرح إيساغوجي.

حاشية على شرح جمع الجوامع في أصول الفقه.

حاشية على متن السمرقندية في البلاغة.

حاشية على شرح الأزهرية في النحو.

حاشية على شرح المقولات للعلامة أحمد السجاعي.

حاشية على شرح العصام على الرسالة العضدية.

ورسالة في علم الكلام لا تزال مخطوطة بدار الكتب المصرية.

ومنظومة في النحو.

وله (إنشاء العطار) في فن المكاتبات والرسائل وكتابة الصكوك والشروط التي يحتاج إليها الخاص والعام.

ورسالة في مذهب الطبائعيين (وهي التي يضمها هذا المجموع).

ورسالة في كيفية العمل بالسطرلاب، والربعين المقنطر، ورسائل في الرمل.

وكتب أخرى في التشريح والطب.

وله ديوان شعر متنوع الأغراض.

ومن شعره:

فقد قال في تهنئة السيد عمر أفندي نقيب الأشراف بالشام بعد أن عاد لمنصبه:

الحمد لله على فضله	بعد ان أشفق من محله
قد يطلب الحسناء من لم يكن	كفؤًا لها للحمق في عقله
فمنصب المرء قرينٌ له	والشكب مجذوب إلى شكله

وقال في إعادة الشيخ شامل أحمد رمضان إلى مشيخة رواق الطرابلسية:

انهض فقد ولت جيوش الظلام — وأقبل الصبح سفير اللثام
وغنت الوُرق على أيكها — تنبه الشرب لشرب المدام
والزهر أضحى في الربى باسمًا — لما بكت بالطل دمع الغمام

ثناء الناس عليه:

وصفه الشيخ الجبرتي في عجائب الآثار بالعلامة والنحرير الفهامة.

وقال عنه معاصره الشيخ محمد شهاب الشاعر:

كان آية في حدة النظر وشدة الذكاء، وكان يزورنا ليلًا في بعض الأحيان فيتناول الكتاب الدقيق الخط الذي تعسر قراءته في وضح النهار فيقرأ فيه في ضوء السراج.

وقال علي مبارك في الخطط التوفيقية:جد في التحصيل حتى بلغ من العلم في زمن قليل مبلغًا تميز به واستحق التصدي للتدريس.

المناصب التي تقلدها:

تقلد التدريس في المدرسة البدرية بالشام، ودرس بالأزهر الشريف، وترأس تحرير جريدة الوقائع الرسمية وهي أول جريدة عربية أنشأها محمد علي.

وأصبح شيخًا للأزهر خلفًا للشيخ الشنواني، وعمره خمسة وستون عامًا وظل شيخًا للأزهر حتى وفاته.

وكان الشيخ مهتمًا بتطوير التعليم في الأزهر وإدخال العلوم الطبيعية والطبية، وأوصى تلميذه رفاعة الطهطاوي أن يفتح عينه ويكتب كل ما يراه في أوربا وكانت هذه النقطة محل خلاف بينه وبين كثير من المشايخ خاصة أثناء وجود الفرنسيين بمصر.

وفاته:

توفي سنة ١٢٥٠هـ بالقاهرة.

مصادر ترجمته:

عجائب الآثار للجبرتي.

الأعلام للزركلي ٢/ ٢٢٠.

شيوخ الأزهر تأليف أشرف فوزي ٢/ ٣٥.

أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث لأحمد تيمور ص: ٢.



أصول التحقيق

أولاً: رسالة في مجعولية الماهيات:

اعتمدنا على النسخة المحفوظة بالمكتبة الأزهرية برقم (٢٣٤٤ توحيد) ورقمها الخاص ٢٢٩٨٠. ووقع عنوانها في فهرس المكتبة: رسالة العطار في التوحيد. أما العنوان الذي دون على غلاف المخطوط فهو «رسالة في خلق أفعال العباد». وقد وقع في بعض الفهارس تسميتها برسالة العطار في علم الكلام، وفي فهرس مكتبة الملك فيصل للدراسات والبحوث وقع اسمها هكذا: «رسالة في أن الماهية مجعولة أم لا». ولم يتسن لنا الحصول على أيٍ من هاتين النسختين.

أما تسميتها بـ«رسالة في خلق أفعال العباد» فلأن المؤلف ذكر في أولها أنه كان يقرأ في مبحث خلق الأفعال بكبرى السنوسي حين عن له الكتابة في هذه المسألة دون أن يكون الكلام فيها على هذه المسألة بعينها. وعليه يكون تسميتها بـ«رسالة في أفعال العباد» غير دقيق. ويكون تسميتها برسالة العطار في التوحيد أو في علم الكلام فضفاضًا، ويكون ما جاء في فهرس مكتبة الملك فيصل أدق هذه التسميات أو الأوصاف.

ومما يدل على أنه قصد بها التأليف في مسألة مجعولية الماهيات، لا خصوص مسألة أفعال العباد ما ذكرناه سابقًا من قوله في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع عند الحديث على مسألة المجعولية: «وأما

استيعاب أطراف هذه المسألة وما يترتب على هذا الخلاف فقد أودعناه رسالة مستقلة». وعليه يكون العنوان الذي أثبتناه أليق بالرسالة، بل مطابقًا لقصد المؤلف.

ثانيًا:رسالة في مذهب الطبائعيين

وهي المحفوظة بالمكتبة الأزهرية برقم (٧٤٣٨ توحيد) ورقمها الخاص ١٣٢٦٣٧. وجاء عنوانها بفهرس المكتبة: «جواب العطار عن سؤال البدري». وهذا مجرد وصف. وجاء العنوان كما كتبه مصطفى البدري تلميذ المؤلف وسائل السؤال المجاب عنه في الرسالة بخطه، أي البدري على صفحة الغلاف: «هذا جواب شيخنا الحسن العطار عن سؤال الفقير مصطفى البدري فأجاب وأجاد بما هو فوق المراد». أما الرسالة نفسها فبخط شيخه الشيخ العطار تحقيقًا. وقد طالعنا مخطوطاتٍ كثيرةً بخط الشيخ العطار واستوثقنا أنها بخطه. والأولى أن يكون عنوان الرسالة بحسب موضوعها كما أثبتناه: «رسالة في مذهب الطبائعيين»





صور المخطوطات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق
سبحان من اوجد الاشيا بقدرته من العدم الى الوجود
وعم سائر مخلوقاته كرامته ولطفا بسحايب الفضل
والجود احمده سبحانه وتعالى واني
لمعترف بالقصور عن القيام في مقام الحمد بما انا متلبس
به من الكدورات الجسمانية فاسأله التجرد عن كل
ما يعوق النفس الناطقة عن الوصول للمقامات الالهية
متوسلا اليه بمن استمد من نوره سائر الاشيا اجمع
فكان لها الرجوع اليه به للارتقا في المراتب العلية وهو
سيد المخلوقين وواسطة عقد المرسلين
ووسيلتنا اليه وشفيعنا لديه سيدنا محمد المحمود
في الارض والسماء على كل من ينتسب اليه وملاذ
كل من له التجى صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وحزبه المفلحين من اتباعه واحبابه وبعد
فيقول المفتقر لرحمة ربه الغفار حسن بن محمد
الشهير بالعطار هذه رسالة اذكر فيها مسئلتين
من مسايل علم الكلام زلت فيهما الافهام وتزلزلت
الاقدام ينبني عليهما كثير من بقية مسايله
ويحتاج اليها الفحص من قواطع دلايله حملني
عليها اني لما وصلت في قراءة كبرى السنوسي

الصفحة الأولى من رسالة الماهيات

رسالة في مجعولية الماهيات

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

سبحان من أوجد الأشياء بقدرته من العدم إلى الوجود، وعَمَّ سائرَ مخلوقاته كرمًا منه ولطفًا بسحائب الإحسان والجود.

أحمده سبحانه وتعالى وإني لَمعترفٌ بالقصور عن القيام في مقام الحمد بما أنا متلبسٌ به من الكَدورات الجسمانية، فأسأله التجرد عن كل ما يعوق النفسَ الناطقةَ عن الوصول للمقامات الإحسانية.

متوسلًا إليه بمن استمَدَّ من نوره سائرُ الأشياء، فكان لها الرجوع إليه به للارتقاء في المراتب العلياء، سيد المخلوقين، وواسطة عقد المرسلين، ووسيلتنا إليه وشفيعنا لديه، سيدنا محمد المحمود في الأرض والسماء، ملجإٍ كل من انتسب إليه، وملاذ كل من له انتمى، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وحزبه المفلحين من أتباعه وأحبابه.

وبعد،

فيقول المفتقر لرحمة ربه الغفار حسن بن محمد الشهير بالعطار:

هذه رسالةٌ أذكر فيها مسألتين[1] من مسائل علم الكلام، زلت فيها

---

١) الأظهر من الكلام أن الرسالة تتناول مسألة مجعولية الماهيات، ولكن تفرع عنها بحث هل



الأفهام وتزلزلت الأقدام، ينبني عليهما كثيرٌ من بقية مسائله، ويرجع إليهما البعض من قواطع دلائله. حملني عليهما أني لما وصلت في قراءة كبرى السنوسي لمسألةِ خلقِ أفعالِ العبادِ، ورأيت الكلام في هذا الموضع يحتاج لتحقيقِ هاتين المسألتين راجعت بعض ما عندي من [الكتب][1] الكلامية، وحررت أشياء تتعلق بهما.

ثم عَنَّ لي في أثناء التحرير أن أجعل ذلك تأليفًا مستقلًّا؛ رجاءَ أن ينتفع به بعض أهل العلم وفقني الله وإياهم، سائلًا من اطلع عليها إذا رأى خللًا أن يصلحه، فإني سودتها في مقدار ساعتين ضحوة يوم الأحد التاسع عشر من شهر ربيع الأول الموافق ذلك انتقال ببرج الحمل ليلًا، وهو أول فصل الربيع -جعله الله ربيعًا مباركًا- عام ثمانية وعشرين بعد المائتين والألف.

هذا وإني معترفٌ بقصوري وتقصيري وكلال ذهني، لا سيما مع شوائب الزمان وحوادث الملوان، وأسأل الله أن ينفع بها كل من تلقاها بقلب سليم، وأن يختم لي بخاتمة الغفران والأحباب، إنه بَرٌّ كريمٌ رؤوفٌ رحيمٌ، وهو حسبي ونعم الوكيل.

وقد رتبتها على مقدمة ومقصد وخاتمة، ختم الله لنا بحسن الأعمال.



للمعدوم الممكن تحقق في نفسه أم لا، فربما عدهما المؤلف مسألتين مستقلتين لا واحدة.

١) ضروري للمعنى.

المُقَدِّمَةُ

الماهية مشتقةٌ مِـ«ما[١] هُوَ»، ولذلك قالوا: ماهيةُ الشيء يجاب بها عن السؤال بـ«ما هو»، كما أن الكمية مما به يجاب عن السؤال بـ«كم»[٢].

وفسروها بما به الشيءُ هُوَ هُوَ، ويشبه أن يكون هذا تحديدًا[٣]؛ إذ لا يُتَصَوَّرُ لها مفهومٌ سوى هذا. وقول من قال: «إن التعريف يصدق على العلة الفاعلية» ممتنعٌ[٤]؛ لأن الفاعل ما به يكون الشيء موجودًا لا ما به يكون الشيءُ نفسَ ذلك الشيء، وإنّا نتصور حقيقة المثلث وإنْ لم نعلم له وجودًا ولا فاعلًا.

ثم إنِ اعْتُبِرَتِ الماهيةُ مع التحقُّقِ سُمِّيَتْ ذاتًا وحقيقةً، فلا يقال «ذات العنقاء وحقيقتها»، بل ماهيتها أي ما يُتَعَقَّلُ منها.

وإن اعْتُبِرَتْ مع التَّشَخُّصَ سميتْ هُوِيَّةً، وقد يراد بالهوية التشخصُ،

---

١) في الأصل، تبدو وكأنها «عما»، والأصح ما أثبتناه، وسيأتي نظيره في الجملة التالية عند قوله «كما أن الكمية مما به يجاب ..إلخ».

٢) أي: كما أن الكمية مشتقة من قولهم «كم».

٣) أي تعريفًا بالحد.

٤) أي: قوله هذا ممتنعٌ.

وقد يراد الوجودُ الخارجي، كما أنه قد يراد بالذات ما صدقتْ عليه الماهيةُ من الأفراد.

ولكل شيء ماهيةٌ هو بها هو، وهي مغايِرةٌ لما عداها، سواء كان لازمًا لها أو مفارقًا، فالإنسانية من حيث هي إنسانيةٌ ليست إلا الإنسانيةَ، فليست موجودةً ولا معدومةً، ولا واحدةً ولا كثيرةً، ولا شيئا من المتقابلات، بل هذه أمورٌ تنضم إلى الإنسانية فتكون مع الوحدة واحدةً ومع الكثرة كثيرةً ومع الوجود موجودةً ومع العدم معدومةً، وعلى هذا فقِسْ.

فإذا قيل: الإنسانيةُ التي لزيدٍ إن كانت هي التي لعمرٍو كان شخصًا واحدًا في آنٍ واحدٍ في مكانين ومتصفًا بالأوصاف المتقابلة، وإن كانت غيرها لم تكن الإنسانيةُ أمرًا واحدًا مشتركًا بين أفراده.

فجوابنا: أن الإتسانية من حيث هي، ليست في زيد ولا غيرها، وليست التي في عمرو ولا غيرها؛ لأنَّ وحدتَها وتغايُرَها وكونَها في زيدٍ أو عمرٍو كلُّها عوارضُ قُطِعَ النظرُ عنها في هذه الحيثية، بل كون الإنسانية واحدةً مشتركةً وكونُها متعددةً متغايرةً قيدان خارجان عنها يلحقانها بعد النسبة إلى الوحدة والتعدد.

المَقْصِدُ

اعلم أن مذهب الإشراقيين أن الماهيات قَبْلَ تأثيرِ الفاعلِ فيها ليس لها تَحَقُّقٌ في نفسها، بل هي عدمٌ صرفٌ؛ لأن ذواتها معلولةٌ لِلْعِلَّةِ.

ومذهب المشائين أن لها تحققا في مرتبةٍ غيرِ مرتبةِ الوجود؛ لأنَّ أَثَرَ العلة عندهم إنما هو في وصفِ الماهية الذي هو الوجود، فلا بد له من موصوفٍ ضرورةً.

ومن هنا نشأ الخلاف في أن الماهيات قبل تأثير الفاعل فيها هل لها تحقق أو لا.

ومما يبطل مذهب المشائين: أنها في حالِ تَحَقُّقِهَا وَقَبْلَ اتصافها بصفةِ الوجود لا بد من اتصافها بصفةِ الإمكانِ، وقد ثبت أن كلَّ ممكنٍ يحتاج للمؤثر.

فإما أن يقولوا أنها باعتبارِ ذواتها أيضا مستندةٌ للمؤثِّرِ، فقد رجعوا لمذهب الإشراقيين. وإما أن لا يقولوا به، فيلزم مخالفةُ العقلاء.

فإن قالوا: إن الفاعل إنما هو مؤثرٌ في ذاتِ الموجود، المعبَّرِ عنها بالوجود، والوجودُ غير الموجود، فقد رجعوا أيضا لمذهب الإشراقيين.

فلهذا اختار المحقق الدواني مذهب الإشراقيين، حيث قال في رسالته



«الزوراء»: (كون الماهيات غير مَجْعُولَةٍ -بمعنى أن كون الإنسان إنسانًا مثلًا غير محتاجٍ إلى الفاعل- لا ينافي ما ذكرناه، إذ نعني به أنها بذواتها أثرٌ للفاعل، وبعد ذلك لا تحتاج إلى تأثيرٍ آخرَ في كونها هي)[1].

ويعني ما ذكره هو قوله قبل هذه المقولة: (العلة للشيء بالحقيقة: ما يكون سببًا لنفس ذلك الشيء. فإنَّ ما هو علةٌ لظهوره -مثلا- ليس بالحقيقة علةً له، بل لوصفٍ من أوصافه، وهو ظاهرٌ)[2]. انتهى.

ومعنى هذا الكلام: أنَّ علةَ الشيء ما هو سببٌ لنفس ذلك الشيء، لا ما هو علةٌ وسببٌ لوصفٍ من أوصاف ذلك الشيء، كالظهور المُعَبَّرِ عنه بالكون في الأعيان، ويقال له الوجود في الخارجي.

ومعنى الكلام السابق: أن القول بأن العلة لشيءٍ بالحقيقة ما يكون سببًا وعلةً لنفس ذلك الشيء يفيد أن ماهيات الأشياء مجعولةٌ، وقد اشتهر بين الطوائف أنها ليست مجعولةً، فَبَيَّنَ أنه لا منافاةَ، وأن معنى كون الماهيات مجعولةً أنها بذواتها أثرُ الفاعل، وبعد ذلك لا تحتاج إلى تأثير آخر.

فالإنسان -مثلًا- بعد كونه بذاته أثرَ الفاعل إنما هو ذاتُ الإنسان، لا كونُ الإنسان إنسانًا، فإنَّ كونَ الإنسان إنسانًا ليس بتأثيرٍ من أثرٍ ولا جَعْلِ جاعلٍ.

فحاصل الكلام: أنّ ما ذكره من القول بكون الماهيات مجعولةً إنما هو في

---

١) رسالة «الزوراء» للمحقق جلال الدين الدواني، لا تزال مخطوطةً، ولها عدةُ نُسخٍ بالمكتبة الأزهرية وغيرها.

٢) الزوراء، للدواني. مخ

المَجْعُولِيَّةِ بِالجَعْلِ البسيط، وهو كون ذات الشيء وماهيته أثرًا لفاعلٍ، وأنّ ما اشتهر بين الطوائف أنها ليست مجعولةً بالجعل المركب -وهو أنْ يكون أثرُ الفاعلِ كونَ الشيء ذلك الشيءَ- فإنه غير معقولٍ أصلًا؛ إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يُتَصَوَّرَ توسُّطُ جَعْلٍ بينهما.

وحُكِيَ عن ابن سينا أنه سُئِلَ عن هذه المسألة وقد كان يأكل المشمش فقال: الجاعل لم يجعل المشمش مشمشًا، بل جَعَلَ المشمشَ موجودًا.

ثم قال المحقق الدواني في حواشي «الزوراء»: «إن عدمَ مجعوليةِ الماهياتِ إن كان بمعنى أنها ليست بذاتها أثرَ الفاعلِ، فهو ممنوعٌ. كيف لا[1] وكلُّ ما يُفرض أنه أثرٌ للفاعل فهو ماهيةٌ من الماهيات، ولا بد أن تنتهي الماهيات إلى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات، فثبت التأثير في الذات.

وإن كان بمعنى: كون الإنسان إنسانًا -مثلًا- لا يحتاج إلى جاعل، فهو مُسَلَّمٌ وبديهيٌّ لا ينافي ما ذكرنا من أن الماهيات بذواتها أثرًا للفاعل، أي إن الفاعل مستتبعٌ لذات المعلول، ثم العقلُ ينتزع من المعلولِ الوجودَ الخارجيَّ الذي هو الكون في الأعيان ويصفه به كما هو رأيُ الإشراقيين، [لا أن][2] الفاعلَ يجعله متصفًا بمعنًى هو الوجود كما هو مذهب المشائين، فإذا صدرَ ذاتُ المعلول عن العلةِ، لا يُحتاج إلى جاعلٍ يجعل تلك الذاتَ نفسَها، فهي مستغنيةٌ -بعد صدورها عن العلة- عن جعلِ جاعلٍ يجعلُها

---

١) أي: كيف لا يكون ممنوعًا.

٢) في الأصل: «لأن»، وهو خطأ. وقد رجعتُ إلى حاشية الدواني المنقول عنها فوجدتها كما أثبتُّها.

إياها، وذلك لا يستلزم عدم الاحتياج في ذاتها إلى الجاعل الذي حققناه، بل يُحَقِّقُ ذلك الاحتياج»[١]. انتهى في زيادة ونقص[٢]

وهذا معنى ما قاله الفاضل السيالكوتي في حواشي الخيالي: «أنّ الفاعل ما بسببه الشيءُ موجودٌ في الخارج، وذلك:

- إما بأن يكون أثرُ الفاعلِ نفسَ ماهيةِ ذلك الشيءِ، مُسْتَتْبِعًا له استتباعَ الضوء للشمس، والعقلُ ينتزع منه الوجودَ ويصفه[٣] به على ما قاله الإشراقيون وغيرُهم القائلون بأن الماهيات مجعولةٌ.

فإنهم ذهبوا إلى أن الماهية هي الأثر المترتب على تأثير الفاعل، ومعنى التأثيرِ الاسْتِتْبَاعُ، ثم العقلُ ينتزع منها الوجودَ ويصفها به.

مثلًا، ماهيةُ «زيد» تستتبع الفاعلَ في الخارج، ثم يصفها العقلُ بالوجود، فالوجودُ[٤] ليس إلا اعتبارًا[٥] عقليًّا انتزاعيًّا، كما أنه يحصل من الشمس

---

١) حاشية الدواني على رسالته الزوراء. مخ

٢) في الهامش: «انتهى عبارة عبد الحكيم». لكن الكلام للدواني في حاشيته على رسالته الزوراء كما سبق.

٣) في عبد الحكيم: «ويصفها»، فيعود الضمير على الماهية، وعلى قول المصنف هنا «ويصفه» يعود الضمير على الشيء.

٤) في عبد الحكيم: «والوجود»، فيكون قوله «والوجود ..إلخ» جملة مستأنفة، بخلافه هنا، فيكون متفرعًا على ما سبق من الكلام.

٥) في عبد الحكيم: «اعتباريًّا».

أَثَرٌ في مقابلها[١] من الضوء المخصوص، وليس هناك ضوءٌ ثابتٌ متقرِّرٌ في نفسه تجعله الشمس متصفًا بالوجود، لكنّ العقل يعتبر الوجودَ ويصفه به فيقول: وُجِدَ الضوءُ بسببِ الشمس.

- وإما بأنْ يكون أثرُ الفاعلِ الماهيةَ باعتبارِ الوجودِ، لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية، على ما ذهب إليه المشاؤون وغيرهم القائلون بأن الماهيات غير مجعولةٍ.

فإنهم قالوا: أثرُ الفاعل هو ثبوتُ الماهية في الخارج ووجودُها فيه، بمعنى أنه يجعل الماهية متصفةً به في الخارج، [وأما الماهية][٢] فهي أثرٌ له باعتبارِ الوجود لا من حيث هي بأن تكون نفسُ الماهية صادرةً عنه، ولا من حيث كونها تلك الماهية بأن يجعل الماهية ماهيةً.

فعلى كلا التقديرين، أثرُ الفاعلِ الشيءُ الموجودُ في الخارج، إما بنفسه أو باعتبارِ الوجود. فالنزاع في كونِ الماهية مجعولةً أو غيرَ مجعولةٍ هو: أنّ أَثَرَ الفاعل نفسُ الماهيات؟، أو الماهياتُ باعتبارِ الوجودِ؟ وأما أن الماهية مجعولةٌ بمعنى كون تلك الماهية ماهيةً فلا معنى له ولا يصلح للنزاع»[٣].

وقال السيد في شرح المواقف: «الصواب أن يقال معنى قولهم «الماهية

---

١) في الأصل «مقابلتها»، وما أثبتناه هو الأصح، وهو نصُّ الفاضل عبد الحكيم السيالكوتي.

٢) ساقط من الأصل، والعبارة ثابتة في عبد الحكيم، ولا يصح الكلام بدونها.

٣) انظر: الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية- حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي: (٢/ ١٢٦-١٢٧).



ليست مجعولةً» أنها في حقِّ أنفسها لا يتعلق بها جعلُ جاعلٍ وتأثيرُ مؤثِّرٍ، فإنك إذا لاحظت ماهيةَ السواد ولم تلاحظ معها مفهومًا سواها، لم يُعقل هناك جعلٌ؛ إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسطُ جعلٍ بينهما فتكون إحداهما مجعولةَ تلك الأخرى.

وكذا لا يُتصور تأثيرُ الفاعل في الوجود بمعنى جعلِ الوجودِ وجودًا، بل تأثيره في الماهية باعتبارِ الوجود بمعنى أنه جعلها متصفةً بالوجود، لا بمعنى أنه يجعل اتصافها موجودًا متحقِّقًا في الخارج، فإنَّ الصباغ -مثلا- إذا صبغَ ثوبًا فإنه لا يجعل الثوب [ثوبًا][1] ولا الصبغَ صبغًا، بل يجعل الثوب متصفًا بالصبغ في الخارج وإن لم يجعل اتصافه به موجودًا ثابتًا في الخارج، فليست الماهياتُ[2] في أنفسها مجعولةً ولا وُجُودَاتُها أيضًا في أنفسها مجعولةٌ، بل الماهياتُ في كونها موجودةً مجعولةٌ، وهذا المعنى مما لا ينبغي أن يُنازَعَ فيه، فالقول بِنَفْيِ المجعوليةِ مطلقًا وبإثباتها مطلقًا كُلٌّ صحيحٌ.

ومن ذهب إلى أن المركباتِ مجعولةٌ دون البسائطِ: فإنْ أراد بالمجعوليةِ أَحَدَ المعنيين فالفرقُ باطلٌ؛ لأنّ المجعولية بمعنى جعلِ الماهيةِ تلك الماهيةَ مُنْتَفِيَةٌ عنهما معًا، وبمعنى جعلِ الماهيةِ موجودةً ثابتةً لهما معًا.

وإن أرادوا -كما هو الظاهر من كلامهم- أن ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجةٌ إلى ضمِّ بعضِ أجزائها إلى بعضٍ وهذا

---

١) ساقطةٌ من الأصل؛ وهي ثابتة في المصدر المنقول منه، كما لا يصح المعنى بدونها.

٢) في الأصل: «الماهية».

الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط، فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة إلى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية، ويتمايزان بأن المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط، كان هذا أيضا صوابا بلا ريبةٍ[1] انتهى

فالمذاهب ثلاثةٌ[2]:

الأول: أنها غير مجعولةٍ مطلقًا، سواء كانت بسيطةً أو مركبةً.

الثاني: مجعولةٌ مطلقًا.

والثالث: المركبةُ مجعولةٌ، بخلافِ البسيطةِ.

- واحتج الأول[3]:

بأنها لو كانت الإنسانيةُ مثلًا- بجعلِ جاعلٍ، لم تكن الإنسانيةُ عند عدمِ جعلِ الجاعلِ إنسانيةً؛ لأنَّ ما يكون أثرًا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعًا، وسلبُ الشيء عن نفسه محالٌ.

---

١) شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني: (٣/ ٥١-٥٣)، بتصرف واختصار يسيرين جدا.

٢) في الهامش: «قف على أن المذاهب ثلاثةٌ»؛ كأنه تنبيهٌ أو عنوانٌ للفقرة وضَعَه الكاتب، سواء كان هو المؤلف أو غيره، والله أعلم.

٣) يعني القائل بأن الماهيات غير مجعولةٍ مطلقًا، سواء كانت بسيطةً أو مركبةً. وفي الهامش: «الاحتجاج الأول»؛ على غرار سابقه كذلك.



والجواب: منعُ الاستحالة، فإن المعدوم دائمًا مسلوبٌ عن نفسه دائمًا، فإذا ارتفع الجعلُ في وقتٍ أو دائمًا ارتفعتِ الإنسانيةُ كذلك، فيصدق قولنا «ليست الإنسانيةُ إنسانيةً في الخارج»، ويكون صدقُ السالبة الخارجية بعدمِ الموضوع في الخارج، وليس ذلك بمحالٍ، إنما المحال هو الإيجاب المعدوم.

وحاصله: أنه عند عدم جعلِ الجاعل ترتفع الماهيةُ الإنسانيةُ عن الخارج بالكليةِ، فلا يصدق عليها حكمٌ إيجابيٌّ، بل يصدق سلبُ جميعِ الأشياء حتى يسلب نفسها عنها بحسب الخارج، لا أنها تتقرر في الخارج مع الإنسانية حتى يلزم صدقُ قولنا «الإنسانية لا إنسانية»، والمحال هو هذا الثاني الذي هو الإيجاب المعدولُ[١]، لا الأول الذي هو السلب.

- واحتج الثاني[٢]:

بأنها لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفعتِ[٣] المجعوليةُ مطلقًا؛ لأن ما فُرض كونُه مجعولًا وجودُ أو موصوفيةُ الماهيةِ به، فهو أيضا ماهية في نفسه، والفرض أن لا شيء من الماهيات بمجعولٍ، فلا تكون حينئذٍ ماهيةُ الممكن ولا وجودُها ولا اتصافُها بالوجودِ مجعولةً بجعلِ الجاعلِ، فيلزم استغناءُ

---

١) يعني قوله «الإنسانية لا إنسانية»، فإنها قضيةٌ موجبةٌ معدولةٌ كما هو متقرِّرٌ في علم المنطق، أي: إن السلبَ جزءٌ من أحدِ طرفيها، وهو «لا إنسانية»، فوجود أداة السلب «لا» على أحد الطرفين جعَلَ القضية معدولة. يعني القائل بأن الماهيات مجعولة مطلقًا.

٢) يعني القائل بأن الماهيات مجعولة مطلقًا. وفي الهامش: «الاحتجاج الثاني».

٣) في الأصل: «ارتفع»، وما أثبتناه الصواب.

الممكن عن المؤثر، وذلك مما لا يقول به عاقلٌ.

والجواب: أن المجعولَ هو الوجودُ الخاصُّ لا ماهيةُ الوجودِ. فلا يلزم من ارتفاعِ المجعولية عن الماهيات بأسرها ارتفاعُ المجعولية رأسًا، واستغناءُ الممكن عن الفاعل المؤثر.

- واحتج الثالث(١):

بأنَّ شَرْطَ المجعوليةِ الإمكانُ؛ لأن المجعولية فرعُ الاحتياج إلى المؤثر، والاحتياج إليه فرعُ الإمكان، وأنه لا يعرض للبسيط، فإنه(٢) كيفيةٌ عارضةٌ للنسبة لا تُتَصور إلا بين شيئين، والبسيطُ لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له.

واعتُرِض عليه: بأنه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركباتُ أيضا مجعولةً؛ إذ لم تكن المركباتُ إلا مجموعَ البسائط، فإذا لم يكن الشيءُ من أجزائه -حتى الجزء الصوريّ- مجعولًا، لم يكن المركبُ أيضا مجعولًا، فلا يكون جعلٌ بالكلية.

لا يقال: المجعولُ انضمامُ بسائطِ المركبِ بعضِها إلى بعضٍ أو وجودُ ماهيةِ المركب منها، وحينئذٍ لا يلزم ارتفاع المجعولية. **لأنَّا نقول:** ذلك الانضمام أو الوجود أيضا له ماهيةٌ، فهي إما بسيطةٌ فلا تكون مجعولة، أو مركبةٌ فيعود الكلام فيه وفي أجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاعُ المجعولية مطلقًا.

---

١) يعني القائل بأن الماهية المركبة مجعولةٌ، والبسيطة غير مجعولة. وفي الهامش: «الاحتجاج الثالث».

٢) أي الإمكان.

وهذا الاعتراض من قبيل المعارضة[١].

وأما الجواب بالحل[٢]: فهو أن البسيط له ماهيةٌ ووجودٌ، فلعل الإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة إلى الوجود، والإمكانُ يقتضي شيئين لا جزأين حتى يمتنع عروضه للبسيط[٣].

واعلم أن هذه المسألة متفرعةٌ على مسألة «هل المعدوم شيءٌ أوْ لا»، كما أن هذه المسألة أيضا -كما قال الإمام الرازي- متفرعةٌ على القول بزيادة الوجود على الماهية، فإن القائل باتحادهما لا يمكنه القولُ بها.

وحاصلُها: أن المعتزلةَ -غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف- يقولون إن المعدوم الممكن شيءٌ، بمعنى أنه ثابتٌ متقررٌ في الخارج منفكًا عن صفة الوجود[٤]، فإن الماهيةَ عندهم غيرُ الوجود معروضةٌ له، وقد تخلو عنه مع كونها متقررةً متحققةً في الخارج. وإنما قيدوا المعدوم بالممكن لأن

---

١) المعارضة في آداب المناظرة هي مقابلة دليل الخصم بدليل يبطل مدعاه.

٢) الحل أو السند الحَلِّي هو ما يُبين فيه منشأ الغلط ويستعمل فيه عادة: هذا فيما لو كان الأمر كذا.

٣) وبلفظ آخر: الإمكان يعرض لشيئين أعم من أن يكونا جزأين، فيعرض الإمكان للبسيط من جهة ماهيته إذ هو مع بساطته مركب من ماهية ووجود.

٤) وقع في «عمدة المريد» طبعة دار النور المبين (ص ١٧٩٥) أن جاءت العبارة هكذا: «وقال أبي الحسين البصري وأبو الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين إن المعدوم الممكن شيء ثابت ومستقر في الخارج...». وسبب هذا الاضطراب في تقرير حقيقة المذكورين من مشايخ المعتزلة وما يظهر من أخطاء إعرابية سقوط كلمة «غير» بعد كلمة «قال». والصواب ثبوتها وهو ما يقرره العلامة العطار هنا.

الممتنع منه منفيٌّ لا تَقَرُّرَ له أصلًا اتفاقًا.

وقالت الأشاعرة: المعدوم الممكن ليسَ بشيءٍ، كالممكنِ الممتنعِ؛ لأن الوجود عندهم نفسُ الحقيقة، فَرَفْعُهُ رَفعُهَا[١]، وبذلك قال الحكماءُ أيضًا[٢].

- واحتج الأشاعرةُ بوجوهٍ أكثرُها مخدوشٌ:

منها[٣]: أن العدم صفةُ نَفْيٍ، والموصوف بصفة النفيِ نفيٌ، كما أن

---

١) قوله: «لأن الوجود عندهم نفسُ الحقيقة»: على سبيل التغليب، وإلا فقد اختلف الأشاعرة في كون الوجود عين الموجود أو غيره، فقال من لا يرى القول بالحال: أن الوجود عين الموجود، وعلي ذلك عَرّفَ الوجودَ -من حيث كونُه توصف به الذاتُ في اللفظ-: أنه صفةٌ نفسيةٌ، وهي التي يدلُّ الوصفُ بها على نفس الذات دونَ معنى زائدٍ على الذاتِ. وهو رأي الشيخ الأشعري وجماهير الأشاعرة. وقال من يرى بالحال: أن الوجود حالٌ نفسيةٌ واجبةٌ للذاتِ ما دامتِ الذاتُ، وهذه الحالُ غيرُ معلَّلَةٍ بعلة، احترازًا من الأحوال المعللةِ، ككونه تعالى قادرا ومريدا وحيا ...إلخ، فإنها معلَّلةٌ بقيام معانٍ زائدةٍ على الذات بها، كالقدرة والإرادةِ والعلم ..إلخ. وهذه الأحوال عند القائلين بها لا موجودةٌ ولا معدومةٌ. والخلاف بين الفريقين مسطورٌ في المطولات. ومنهم من قال: أنه مجردُ اعتبارٍ ينتزعه الذهنُ من تَحَقُّقِ الذاتِ في الخارج، فصَحَّ عنده أن توصَفَ به الذات. وعلى سائر الأقوال، لم يفرّق الأشاعرةُ بين القديم والحادث. واتفقوا كذلك على أن ارتفاع الوجود ارتفاعٌ للذات. وقد يفهم من قول بعض الأشاعرة بالأحوال أنهم يقولون بشيئية المعدوم تأسيسًا على القول بالأحوال، ولكن قال المصنف في حاشيته على «جمع الجوامع»: «ولا يعرف ذلك عن أحد منهم».

٢) لكنْ فرَّقَ الحكماءُ بين القديم والحادث، فقالوا أن الوجودَ عينُ الموجودِ في القديم، وغيرُه في الحادث.

٣) الوجه الأول، أي: من هذه الوجوه المشار إليها.



الموصوف بصفة الإثبات إثباتٌ، قال الآمدي: وهذا المسلك وإن حَوَّمَ على معناه جمعٌ من الفضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره، إلا أنه هكذا مقرَّرًا محرَّرًا لم نجده لغيرنا، وهو في غاية الإحكام والحسن.

قال العضد في المواقف[1]: «بل في غايةٌ في الضعف والقبح، إذ لا نسلِّم أن المتصف بصفةِ النفيِ نفيٌ، لجواز اتصافِ الموجود بالسلب، أي: بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها، كاتصاف زيدٍ بالعمى. وأما قوله: «كما أن الموصوف بصفةِ الإثبات إثباتٌ» فقياسٌ تمثيليٌّ مِن غيرِ جامعٍ مع ظهورِ الفرق بينهما؛ لأن ثبوتَ الشيء لغيره فرعٌ على ثبوتِ ذلك الغيرِ في نفسه، فلا يجوز اتصافُ المعدوم بالصفة الثبوتية، بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتًا في نفسه، وليس انتفاءُ الشيء عن غيره فرعًا على انتفاءِ ذلك الغير في نفسه، فجاز أن يتصف الموجودُ بصفةٍ سلبيةٍ، فلا يجب أن يكون الموصوف بها منفيًا في نفسه».

ثم قال: **والمعتمد في إثبات هذا المطلب وجهان:**

الأول: أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية؛ لأن الذواتِ ثابتةٌ أزليةٌ فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسِها، والوجودَ حالٌ.

ثم نقول لِنَافِي الحالِ من المعتزلة: لو كان للقدرة تأثيرٌ لكان ذلك التأثيرُ في الحال، لكنَّ تأثيرَ القدرة في الحال -مع أنه لا حالَ- عندكم أمرٌ محالٌ.

ونقول لمن أثبت الحال منهم: الذوات أزليةٌ، والأحوال التي من جملتها

---

١) الكلام هنا -ومن أول النقل عن الآمدي- من شرح المواقف للسيد، لا للعضد فقط.

الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة، فإنّ الحال كما اعترفتم ليست معلومةً ولا مجهولةً ولا مقدورةً ولا معجوزًا عنها، وإذا لم تتعلق القدرةُ بالذوات ولا بالوجودِ لم يكن الباري سبحانه مُوجِدًا للكائنات ولا قادرًا على إيجادها، وذلك كفرٌ صريحٌ.

لا يقال: تأثيرُ قدرة الله إنما هو في اتصافِ الذات بالوجود. **لأنَّا نقول:** ذلك الاتصاف أمرٌ عدميٌّ، فلا يكون أثرًا للمؤثِّرِ.

وفيه بحثٌ؛ لأن المراد أن القدرة تجعل الذات متصفةً بالوجود لا أنها تُوجِدُ الاتصافَ، والفرقُ بَيِّنٌ، ألا ترى أن الصبَّاغ يجعل الثوب متصفًا بالصَّبْغِ وإن لم يكن مُوجِدَ الاتصافِ بهِ.

والوجه الثاني: لو كان المعدوم الممكن ثابتًا كان المعدومُ المطلقُ أعمَّ مطلقًا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معًا، فيكون مفهومُ المعدوم مطلقًا متميزًا عن مفهوم المنفي، وإلا كان المفهومُ العامُّ عينَ المفهومِ الخاصِّ، وهو محالٌ، فيكون مفهومُ المعدوم أمرًا ثابتًا؛ لأنَّ كلَّ متميزٍ عن غيره ثابتٌ عندكم، وأنّ مفهوم المعدوم صادقٌ على ما صَدَقَ عليه المنفيُّ، وكلُّ ما صدق عليه صفةٌ ثبوتيةٌ فهو ثابتٌ، فالمنفي ثابتٌ، هذا خُلْفٌ.

- واحتج المثْبِتُ بوجوه:

منها: أن المعدومَ متصفٌ بالإمكانِ، والإمكانُ صفةٌ ثبوتيةٌ، فيكون المتصفُ به ثبوتيًّا، لاستحالةِ اتصافِ غيرِ الثابتِ بالصفةِ الثبوتيةِ.

وجوابه: منعُ كونِ الإمكان صفةً ثبوتيةً، بل هو أمرٌ اعتباريٌّ.

ومنها: أنَّ المعدومَ متميزٌ، وكلُّ متميزٍ ثابتٌ. أما الأول: فلأنه مُتَصَوَّرٌ، ولا يمكن تصوُّرُ الشيء إلا بتميُّزِه عن غيره، وأما الثاني: فلأن كلَّ متميزٍ له هويةٌ يشير إليها العقلُ، وذلك لا يُتَصَوَّرُ إلا بتعيُّنِه وثبوتِه في نفسه، والنفيُ الصِّرْفُ لا تَعَيُّنَ له ولا إشارةَ عقلًا إليه.

والجواب: بالنقضِ(١) بما وَافَقُونَا على أنه منفيٌّ، كالممتنعاتِ فإنّ بعضها كشريك الباري متميزٌ عن بعضٍ كاجتماع الضدين، والخيالياتِ كَبَحْرٍ من زئبقٍ وجبلٍ من ياقوتٍ، فإنَّ بعضَها متميزٌ عن بعضٍ ولا ثبوت لها اتفاقًا، ونفسِ الوجودِ فإنه متميزٌ عن العدمِ وغيرِه أيضًا ولا ثبوتَ له في العدم اتفاقًا بالضرورة»(٢).

واستبان لك من هذا التحقيق أن ما اشتهر مِن أنَّ الشيءَ هو الموجودُ معناه أن المتصف بالشيئية والتحقق والثبوت هل هو الموجود فقط، أو المعدوم أيضًا له ثبوتٌ وشيئيةٌ في نفسه، لا أنَّ الخلافَ في إطلاقِ لفظِ شيءٍ، فإنه مبحث لغويٌّ ليس من المسائل الكلامية. والأشاعرة لا يمتنعون من إطلاقِ لفظِ الشيء على المعدوم مجازًا كما قاله الخيالي(٣).

---

١) النقض إبطال الدليل بإثبات تخلفه بأن يوجد الدليل ولا يوجد معه المدلول.

٢) شرح المواقف للشريف الجرجاني: (٤/ ١٩٦-٢٠٦) باختصار.

٣) يرد بذلك على العلامة الشهاب الغنيمي كما في حاشيته على المحلي، فقد قال: وبعد إحاطتك بما قررناه تعلم أن قول الشيخ الغنيمي في حواشي شرح الصغرى: «إن كان الجعل بمعنى التصيير فلا معنى لتصيير الشيء نفسه للزوم المغايرة وإن كان بمعنى الإيجاد فهي مجعولة بهذا المعنى،

الخَاتِمَةُ

على القول بأنَّ الماهياتِ الممكنةَ المعدومةَ لها تحقُّقٌ في نفسها، يُتخَلَّصُ عن شبهةٍ أَوْرَدَهَا ابنُ سينا على إعادةِ المعدوم بعينه.

قال في التعليقات: «إنه إذا وُجد الشيءُ وقتًا ما ثم لم ينعدم واستمرَّ وجودُه في وقتٍ آخرَ، وعُلم ذلك أو شوهد، عُلم أنّ الوجودَ واحدٌ. وأما إذا عُدِمَ: فليكن الوجودُ السابقُ «أ»، وليكن المُعادُ الذي حدَثَ «ب»، وليكن المُحْدَثُ الجديدُ «ج»، وليكن «ب» كـ«ج» في الحدوث[1] والموضوع، أي: المكان والزمان، ولاتحاده لا يخالفه إلا بالعدد، فلا يتميز «ب» عن «ج» في استحقاقِ أن يكون «أ» منسوبًا إليه دون «ج»، فإنَّ نسبةَ «أ» إلى أمرين متشابهين من كل وجهٍ إلا في النسبة[2] التي تُنْظَرُ هل يمكن أن يُخْتَلَفَ فيها أو لا، يمكنُ[3]، لكنهما إذا لم يختلفا فليس أن يُجعل لأحدهما أولى من أن يُجعل للآخر.

ورجع الخلاف لفظيا لا فرق بين بسيط ومركب» ساقط جدا. كيف وقد فرع كل فريق على قوله ما لم يقل به الآخر كما يعلم ذلك من مبسوطات الكتب الكلامية فتأمله.

١) علق المصنف في الحاشية على كلام ابن سينا: «أي: يكون موافقًا ومشاركًا له في جميع العوارض واللواحق، أي: يمكن اشتراكهما فيه».

٢) هامش: «إلا في النسة أي شبيه به من كل الوجوه إلا في كونهما أمرين متمايزين في العدد فقط، في بقية الأعراض. انتهى مؤلف.

٣) قوله «يمكن» خبر إنّ.

فإن قيل: إنما هو أولى لـ«ب» دون «ج».

قلت: فهو [نفس][١] هذه النسبة، وأَخِذَ المطلوب في بيان نفسه. بل يقول الخصم إنما كان لـ«ج».

بل إذا صح[٢] مذهبُ من يقول إن الشيء يوجَدُ فينعدم من حيث هو موجودٌ، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتًا ولم ينعدم من حيث هو ذاتٌ ثم أعيدَ إليه الوجودُ، أَمْكَنَ أن يقال بالإعادة، إلا أن يَبْطُلَ من وجوهٍ أخرى.

وإذا لم يسلَّم ذلك ولم يُجْعَلْ للمعدوم في حال العدم ذاتًا ثابتةً، لم يكن أحدُ الحادثين مستحِقًّا لأنْ يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر، بل إما أن يكون كلٌّ منهما مُعَادًا أو لا يكون كلٌّ واحدٍ منهما مُعَادًا.

وإذا كان المحمولان الاثنان يُوجِبان كونَ الموضوع لهما مع كل واحد منهما غيرَ نفسه مع الآخر، فَإِنِ استمرَّ موجودًا واحدًا أو ذاتًا ثابتةً واحدةً، كان باعتبارِ الموضوعِ الواحِدِ القائمِ موجودًا[٣] أو ذاتًا شيئًا واحدًا،

١) ساقطة من الأصل، ويصعب فهم المعنى بدونها، وقد أثبتها الدواني في شرحه على العضدية.

٢) هامش: «قوله: بل إذا صح إلخ، بقي أن القول بإعادة المعدوم لا يتصور ولا يتعقل أصلًا إلا على قول من يقول مَاهيات الأشياء ثابتة في أنفسها، والوجود والعدم يعرضان عليها، فيوجد هناك شيء يتصف بالوجود تارة إذا عرض له الوجود ويتصف بالعدم تارة أخرى إذا عرض له العدم، فتكون هناك اثنينية باعتبار كون الذات مأخوذة مع العارضَيْن ووحدة باعتبارها من حيث هي كما هو رأي المعتزلة، وهذا ما أشرنا إليه وبينا الكلام في الخاتمة عليه. انتهى مؤلف.

٣) في الهامش: «خبر كان المقدرة».

وبحسب اعتبارِ المحمولين شيئين اثنين، فإذا فُقِدَ استمرارُه في نفسه ذاتًا واحدةً، تَبْقَى الاثنينيةُ الصرفةُ لا غير».

قال الدواني بعد تقرير الشبهة: «وربما يخالج[1] الأوهام أنه إذا عدم في الخارج يبقى في نفس الأمر بحسب وجوده الذهني فَتُحْفَظُ وحدتُه بحسب ذلك الوجود، كما لو كان ثابتًا في العدم، ووجه دفعه أن الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتكيفة بالمشخصات الذهنية واتحادُها مع الموجود الخارجي بمعنى أنها بعد التجريد عينه فليست إياه مطلقًا بالفعل». انتهى

قال العلامة المؤلف: هذا آخر ما حرره القلم، ونستعيذ بالله سبحانه وتعالى من زلة القَدم ولحوق الندم، إنه واسع العفو والكرم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

فرغ من تبييضها الفقير حسن بن محمد العطار بعد عشاء ليلة الإثنين والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثمانية وعشرين ومائتين بعد تمام الألف، أحسن إليه ابتداءها واختتامها عنه وإحسانه، وصلى الله على سيدنا

---

١) هامش: وربما يخالج إلخ أي يعترض، وحاصل الاعتراض أنك قلت إن القول بالإعادة لا يمكن أن يتصور إلا عند من يقول بأن ذات الشيء بعد عدمه ثابتة حتى يتحقق هناك وحدة ثابتة أو اثنينية عارضة. فنحن نمنع ذلك ونقول إنه يصح أيضًا ويتصور عند من لا يقول بثبوت ذلك المعدوم لأن مدار كلامك على الوحدة المحفوظة والاثنينية العارضة ويكفي في وجودهما أن المعدوم ولو عدم في الخارج ولكنه باق في نفس الأمر بحسب وجوده الذهني، فيتم ما قلناه. انتهى مؤلف.

محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم[١].



١) قد وجدنا الخط في هذه المخطوطة مختلفًا عن خط رسالة مذهب الطبائعيين مع كونهما كتبتا في العام نفسه وما يظهر من خاتمتهما من أنهما كتبتا بيد المؤلف، ولكن لما كان في رسالة مذهب الطبائعيين سطورا ضرب عليها تبين أن المؤلف ربما لم يبيضها، وتقوى أن تكون هي التي بخط المؤلف العلامة العطار. والغالب ناسخ رسالة «مجعولية الماهيات» نقل عبارة المؤلف في ختام رسالته ولم يكتب تاريخَ نسخِه ولا اسمَه ورسمَه. والله تعالى أعلم. وقد تحققنا من كون رسالة مذهب الطبائعيين بخط المؤلف من مقارنتنا لخطها بخط مؤلفات أخرى لدينا كتبها بيده بسمات خطه المميزة الواضحة.

رِسَالَةٌ فِي مَذْهَبِ الطَّبَائِعِيِّينَ

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه أستعصم مما يصم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

قال الفقير حسن بن محمد الشهير بالعطار غفر الله له الذنوب والأوزار:

رُفع إلي سؤالٌ صُورَتُه:

ماذا تقول أئمةُ الإسلام -مَتَّعَ الله بوجودهم الأنامَ- في تقريرِ ما ورد على مذهبِ الطبائعيين القائلين بأنَّ صانعَ الحوادثِ الطبيعةُ، وأنها قديمةٌ، واستدلوا بأنَّ تركيبَ امتزاجِ العناصر وانحلالَها واعتدالَها له تأثيرٌ في وجودِ الأشياءِ وعدمِها، وأنَّ باعتدالِ الطبائع تكون صحةُ الجسم، وبِغَلَبَةِ بعضِها تكونُ أمراضُه، مِنْ أنَّ[1] ما خالفَ طَبْعُه وصفتُه طبعَ وصفةَ أصولِه كالبغلِ، هل يُرَدُّ به مذهبُهم، أو يمكن إجراءُ قواعدهم عليه؟

وإذا قلتم بأحدهما، فما بيانُ دَلِيلَي التركيبِ والتحليلِ عندهم؟ وما بيانُ اعتدالِ الطبائع وغلبةِ بعضِها على بعضٍ حتى يتضح المقامُ ويُنال المرامُ؟ لا زالت تُهْدَى بكم الأنامُ، بجاه محمد عليه الصلاة والسلام.

أقول مستعينا بالله: الجواب يحتاج لتمهيدِ مقدماتٍ يتوقفُ عليها فَهْمُ المقصود.

---

١) متعلق بقوله: «في تقرير ما ورد».



[مقدماتٌ تمهيديةٌ]

الأولَى:

لا خفاءَ أنَّ الناظرَ المتأمِّلَ في الأجسام يجد فيها قوةً ساريةً تصدر عنها آثارٌ مختلفةٌ بها اختلفتْ حقيقةُ الأجسام، فإنَّا نعلم بالضرورة أنَّ حقيقةَ الماءِ معاكسةٌ لحقيقةِ النارِ مع الاتحاد في الجسمية، فيكون ذلك الاختلافُ بأمور وراء الجسمية، وهي الصُوَرُ النوعيةُ التي هي مبادئُ تلك الآثارِ المختلفةِ المختصةِ بنوعٍ نوعٍ من تلك الأجسام، تتحصل بها الأجسامُ وتتنوعُ، فيكون كلُّ جسمٍ مركبًا في الخارج من ثلاثِ جواهرَ، اثنانِ حالَّانِ وواحدٌ محلٌّ.

فالمحلُّ هو الهيولَى، والحالَّانِ هما الصورةُ الجسمية والصورة النوعيةُ، والصورة النوعية هي مبدأُ الفصولِ المنوِّعَةِ لجنسِ ذلك الجسم، وتلك الصورةُ النوعيةُ هي المعنى المعبَّرُ عنه بالطبيعةِ، المُعَرَّفةُ بأنها مبدأٌ أوَّلُ لحركةِ ما هي فيه وسكونِه بالذات، يعني المُقَوِّم الذي هو مبدأُ التحريكِ والتسكينِ.

ولا يقال: لم لا يجوز أن يكون هناك أمورٌ ذهنيةٌ منوِّعَةٌ للأجسام -كالنطق مثلًا للإنسان بالنسبة للحيوان- وتلك الأمورُ تقتضي اختصاصَ أنواعِ الجسم بآثارِها، ولا يكون هناك جوهرٌ آخرُ موجودٌ في الخارج؟

لأنَّا نقول: الأمور الذهنية لا يصحُّ أن تكون مبدأً للآثار الخارجية كما لا يخفى.

والدليل على ثبوت الصورة النوعية: أنَّ المقتضِيَ لاختصاصِ أنواع الأجسام بأحيازها المعيَّنةِ ليس أمرًا خارجًا عن ذاتِ الجسم، بل هو أمرٌ حاصلٌ فيه؛ لأنَّا نعلم بالضرورة أن العنصر الثقيل -مثلًا- إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته لا بحسب أمرٍ خارجٍ عن ذاته، فلولا أنّ في ذاته شيئًا يقتضي اختصاصَه بِحَيِّزِه المُعَيَّنِ لَمَا تحركَ إليه بحسب الذات، وهو ظاهرٌ.

وأيضًا، تلك الآثار إنما تصدر عن الأجسام؛ إذْ مِن البيِّنِ أنَّ الإحراق ليس إلا من النار، والترطيبَ إنما هو من الهواء، إلى غير ذلك، فلا بد أن يكون فيها شيءٌ موجودٌ غير الهيولى والصورة الجسمية، هو مبدأٌ لتلك الآثار.

ولا يلزم من ذلك أن تكون لتلك المبادئ مبادئُ أُخَرُ حتى يلزمَ التسلسلُ؛ لجوازِ استنادِ تلك المبادئ إلى المفارِقات، وامتناعِ استنادِ آثارِ الأجسام إلى المفارِقات.

ثم لا يخفى أن هذه الأصول وأدلتَها مبنيةٌ على ما ثبت عند الفلاسفة من امتناعِ الجوهر الفرد، وامتناعِ صدور الكثرة عن الواحد، وعليها دَوْرُ أكثرِ مباحثهم. وبإبطال هذين الأصلين ينهدم كثيرٌ من قواعدهم وليس هذا محل ذكره(١).

---

١) كتب على هذه المقدمة في الهامش -ولم يعيِّن محلّ تعلُّق ما كتب-: «وقد عرّف نصير الدين الطوسي في «شرح الإشارات» الطبيعةَ، فقال: هي مبدأٌ أولٌ لحركةِ ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرَض... ثم قال: والمراد بـ«المبدإ» الفاعلُ، وبـ«ما هي فيه» الجسمُ. ويحترز به -يعني: المبدأ الفاعل (محقق)- عن المبادئ القسرية، فإنها لا تكون مبادئ لحركةِ ما هي فيه، وبـ«الأول» عن النفوس الأرضية، فإنها تكون مبادئ لحركةِ ما هي فيه كالإنماء مثلًا، إلا أنها تكون مبادئ

الثانية:

اختلف الناس في حدوث الأجسام، والوجوهُ الممكنةُ فيه لا تزيد على أربعةٍ، فإنه إما أن يكون: مُحْدَثَ الذاتِ والصفاتِ، أو قديمَ الذات والصفات، أو قديمِ الذات محدث الصفات، أو بالعكس.

- **أما الاول:** فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس.

- **وأما الثاني:** فهو قول أرسطاطاليس، وثاوفرسطيس، وثامسطيوس، وبرقلس؛ ومن المتأخرين أبي النصر الفارابي، وأبي علي ابن سينا.

وعندهم أن السماوات قديمةٌ بذواتها وصفاتها المعيَّنَة، إلا الحركات والأوضاع فكلُّ واحدٍ منها حادثٌ ومسبوقٌ بالآخَر لا إلى أول. وأما العناصر، فالهيولَى منها قديمةٌ بشخصها، والصورة الجسمية قديمةٌ بنوعها[1]، والصورة النوعية قديمةٌ بجنسها، أي: كان قبل كل صورةٍ

باستخدام الطبائع والكيفيات. ويراد بقولهم «بالذات» أحد معنيين: الأول بالقياس إلى المحرك: أي إنها تحركه بنفسها لا من تسخيرِ قاسِرٍ إياها. والثاني بالقياس إلى المتحرك: وهو أن يتحرك الجسم بذاته لا عن سببٍ خارجٍ. ويراد بقولهم «لا بالعَرَضِ» أيضا أحد معنيين: الأول بالقياس إلى المحرك: وهو أن تكون الحركة الصادرة عنه لا تصدر إلا بالعرض، كحركة راكب السفينة. والثاني بالقياس إلى المتحرك: وهو أن يتحرك الشيءُ الشيء الذي ليس متحركا بالعرَض، كصنم من نحاس، فإنه يتحرك من حيث هو صنمٌ بالعرض). نقله بتصرف من شرح الإشارات والتنبيهات: (٢/ ١٩٢-١٩٣).

١) في أعلى الصفحة هوامش متداخلةٌ لم أستطع قراءتها.

صورةٌ أخرى لا إلى بداية.

- **وأما الثالث:** وهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان كـ ثاليس وأنكساغورس وفيثاغورس وسقراط، وقول جميع الثنوية.

ثم هؤلاء فرقتان:

الفرقة الأولى: زعموا أن تلك المادة جسمٌ، ثم زعم ثاليس أنه الماء؛ لأنه قابلٌ لكل صورةٍ. وزعم أنه إذا انْجَمَدَ صار أرضًا، وإذا لَطُفَ صار هواءً، ومن صفوة الهواء تكونت النارُ، ومن الدخان تكونت السماوات. ويقال إنه أخذه من التوراة؛ لأنه جاء في السفر الأول منها أن الله تعالى خلق جوهرًا فنظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماءً، ثم ارتفع عنه بخارٌ كالدخان مخلوقٌ منه السماوات، وظهر على وجه الماء زبدٌ فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال.

وزعم إيرسطيس أنه النار، وكُوِّنَتِ الأشياءُ عنها بالتكاثف. وآخرون قالوا إنه الأرض، وكُوِّنَتِ الأشياءُ عنها بالتلطيف. وآخرون قالوا إنه البخار، وكُوِّنَ الهواءُ والنارُ عنه بالتلطيف، والماءُ والأرضُ بالتكثيف.

وزعم ديمقراطيس ان أصل العالم أجزاءٌ صغيرةٌ كرويةُ الشكل قابلةٌ للقسمةِ الوهميةِ دون القسمة الانفكاكية، متحركةٌ لذواتها حركاتٍ دائمةً، ثم اتفق في تلك الأجزاء أنْ تصادمتْ على وجهٍ خاصٍّ، فحصل من تصادمها على ذلك الوجهِ هذا العالَمُ على هذا الشكل، فحدثت السماوات والعناصرُ، ثم

حدثت من الحركات السماوية امتزاجاتُ هذه العناصر، ومنها هذه المركبات.

وزعمت الثنوية أن أصلَ العالم الظلمةُ والنورُ.

الفرقة الثانية: الذين قالوا أصل العالم ليس بجسمٍ، وهم فريقان:

- **الفرقة الأولى**: أثبتت القدماء الخمسة: الباري، والنفس، والهيولى، والدهر، والخلاء.

- **والثانية أصحاب فيثاغورس**: قالوا بأن المبادئ هي الأعداد المتولِّدُة عن الوحدات؛ قالوا لأن قوام المركبات بالبسائط، وهي أمورٌ كلٌّ واحدٍ منها واحدٌ في نفسه، ثم تلك الأمور إما أن يكون لها ماهياتٌ وراءَ كونها وحداتٍ أو لا يكون. فإن كان الأول كانت مركبةً؛ لأن هناك تلك الماهيات مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركبات بل في مبادئها. وإن كان الثاني كانت مجردَ وحداتٍ، وهي لا بد وأن تكون مستقلةً بانقسامها وإلا كانت مفتقرةً إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدمَ منها، وكلامُنا في المبادئِ المطلقةَ؛ هذا خلف.

فإذنْ، الوحداتُ أمورٌ قائمةٌ بأنفسها، فإن عَرَضَ للوحدةِ [الوضعُ](1)

---

١) ضروري لتمام المعنى، والوضع من المقولات العشر وهو هيئة تعرّض للشيء بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض منها وإلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود والمراد بالشيء الجسم أي هي هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة منه وغيرها، وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الأرض، سواء كانت الأجزاء بالفعل أو بالقوة . كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٧٩٥.

صارتْ نقطةً، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخطُّ، فإن اجتمع خَطَّان حصل السطحُ، فإن اجتمع سطحان حصل الجسمُ، فظهر أن مبدأ العالمِ الوحداتُ.

- **أما القسم الرابع**: وهو أنْ يقال إنَّ العالم قديمُ الصفات مُحْدَثُ الذاتِ، فهذا لا يقول به أحد من العقلاء.

وأما جالينيوس فإنه توقف في هذه المسألة، يحكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته: إني ما علمت أن العالم قديمٌ أو حادثٌ، وأن النفس الناطقة هو المزاجُ أو غيرُه.

الثالثة:

العقلاء قاطبة متفقون على إثبات الصانع، وإنكار أن يكون حدوثُ العالم على سبيلِ الاتفاق، ما عدا جماعةٍ من سفلةِ الفلاسفة خرجوا عن طورِ العقلاء بإنكارِ الصانع -فإنه يمتنع وقوعُ الممكن بلا سببٍ- كديمقراطيس وأتباعه القائلين بأن وجود السماوات بطريق الاتفاق.

ولهم شُبَهٌ، منها: أنه لو احتاج الممكِنُ إلى مؤثرٍ فتأثيره فيه:

إما أن يكون حالَ وجوده، وهو إيجادٌ للموجود وتحصيلٌ للحاصلِ.

أو حالَ عدمه، وهو جمعٌ بين النقيضين، أعني العدمَ الذي كانَ والوجودَ الذي حصل.

والجواب: أنّا نختار أن التأثير حالَ الوجود. فإنْ أُريدَ بإيجادِ الموجودِ:

[الموجودُ[١] بالوجودِ الحاصلِ بهذا الإيجاد فلا نسلّم استحالتَه؛ فإنّ السواد قائمٌ بالجسم الأسود بهذا السواد[٢]. وإنْ أُريدَ بوجودٍ آخَرَ سابقٍ فلا نسلِّم لزومَه، فإن الوجود الحاصل بالتأثير مقارنٌ له.

وقد يُختارُ أنَّ التأثير حالَ العدم، ولا جمعَ بين النقيضين؛ لأَنَّ آنَ الأثَرِ عقيبَ آنِ التأثيرِ، بناءً على أنَّ المؤثرَ سابقٌ على الأثر بالزمان أيضا[٣].

- **والدليل على وجود الصانع من طرف الحكماء أن يقال:** لا شكَّ في وجودِ موجودٍ، فإنْ كان واجبًا فهو المرام، وإن كان ممكنًا فلا بد له من علةٍ بها يصحُّ وجودُه، ويُنقل الكلامُ إليه، فإما أن يلزم الدورُ والتسلسلُ، وهو محالٌ، أو ينتهيَ إلى الواجبِ، وهو المطلوب.

- **وأما المتكلمون فلهم في هذا المطلب أدلةٌ كثيرةٌ، أسهلُها أن يقال:** إنه قد ثبت حدوثُ العالمِ بالدليل القطعي، وكلُّ حادثٍ فبالضرورة له محدثٌ، فإما أن يدور أو يتسلسل، وهو محال، وإما أن ينتهي إلى قديمٍ لا يفتقر إلى سببٍ

١) مستدرَك من شرح المقاصد، طبعة دار الكتب العلمية، ١/ ٢٨٤، ومن عمدة المريد ط دار النور المبين ١/ ٢٥٤.

٢) أي لم يتقدم زمن وجود الجسم على زمن وجود سواده، فكذا الممكن الموجود لم يتخلف وجوده عن إيجاده.

٣) قال في شرح المقاصد بعده: ومعنى امتناع التخلف أنه لا يتخللهما آن، وكأن هذا مرادُ من أجاب بأن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر، على معنى أن وجود الأثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير، فيكون في آن عدم الأثر، ويكون معنى تأثيره في الممكن إخراجه من العدم إلى الوجود. ١/ ٢٨٤.



أصلًا، وهو المراد بالواجب.

ولا يخفى أن كُلًّا من هذين الطريقين مبنيٌّ على امتناعِ وجودِ الممكنِ أو الحادث بلا مُوجِدٍ، وعلى استحالةِ الدورِ والتسلسلِ.

الرابعة:

وإذْ قد ثبت احتياجُ الممكنِ إلى مؤثرٍ، فذلك المؤثرُ: إما فاعلٌ بالاختيارِ، أو بالتعليلِ، أو بالطبيعةِ، وَجِهَاتُ التأثيرِ منحصرةٌ في هذه الثلاثة.

وَوَجْهُ الحصرِ: أنَّ كلَّ مؤثرٍ إما أن يصحَّ منه التَّرْكُ لأثره، أَوْ لا.

الأول: الفاعلُ المختارُ، ويلزمه أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا مريدًا.

والثاني: إما أن يتوقف اقتضاؤه على شرطٍ وانتفاءِ مانعٍ، أَوْ لا.

الأول التأثيرُ بالطبيعة، والثاني التأثيرُ بالعلةِ.

والقول بالتأثير بالعلة وبالطبيعة باطلٌ، فانحصر التأثير بالدليل القطعي في الفاعل المختار.

- ودليله: أنَّ اختلافَ الأجسام بالأوصاف، واختصاصَ كلٍّ بما لَهُ في اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد أن يكون لِمُخَصِّصٍ؛ لامتناعِ التخصيص بلا مخصِّصٍ، فذلك المخصِّصُ لا يجوز أن يكون نفسَ الجسم[1] أو شيئًا من لوازمه؛ لكونه مشتركًا بين الكل، بل أمرٌ آخرٌ. فينتقل

---

١) أي نفس الجسمية أو شيئًا من لوازمها، كما في تقريب المرام، طبعة دار الكتب العلمية، ص ١٣١.



الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم، فإما أن تتسلسل المخصِّصَات وهو محال، أو تنتهي إلى قادرٍ مختارٍ -بناءً على أنَّ نسبةَ الْموجِبِ إلى الكل على السواءِ-، وهو المطلوب.

- **وَيَرِدُ على الفلاسفة القائلين بالإيجاب**: أنه لو كان موجِدُ العالم موجِبًا بالذاتِ، لزم من ارتفاعِ العالمِ ارتفاعُهُ، بمعنى أنه يدل ارتفاعُه على ارتفاعِه؛ لأن العالم يكون من لوازم ذاته، ومعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم، لكنَّ ارتفاع الواجب محالٌ، فيبقى أن يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والإيجاب.

وأيضا: اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالِّها لو لم يكن بقادرٍ مختارٍ بل موجِبٍ لزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ، لأنَّ نسبةَ الموجب إلى جميعِ أجزاءِ البسيطِ على السواء.

- **ويرد على الطبائعيين**: أن المؤثر في الحيوان -مع تَبَايُنِ أشكاله وأوضاعه وصوره وغير ذلك- لو كان طبيعةَ النطفةِ أوْ أمرًا خارجيًّا [موجبًا][1]، يلزم أن تكون الحيوانات على شكلِ الْكُرَةِ؛ إذْ كانت النطفةُ بسيطةً، لأن ذلك مقتضى الطبيعة، ونسبةُ الموجِدِ إلى أجزاءِ البسيطِ على السويةِ. أو على شكلِ كُرَاتٍ مضمومةٍ بعضها إلى بعض إن كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر.

---

١) مستدرك من شرح المقاصد ٣/ ٧٠، وعمدة المريد، ١/ ٤٩١.

الخامسة:

قال الفلاسفة: المبدأ الأول -جَلَّ ذِكْرُهُ- بسيطٌ ليس فيه تعدُّدٌ، وكلُّ بسيطٍ شأنُه هذا، فلا يصدر عنه إلا واحدٌ، فالصادر عنه بلا واسطةٍ معلولٌ واحدٌ وهو **العقل الأول.**

ثم إن هذا العقل له اعتباراتٌ ثلاثةٌ: وُجُودُه في نفسه، ووجوبُه بالغير، وإمكانُه لذاتِه، فيصدر عنه بكل اعتبارٍ أثرٌ. فباعتبارِ وجودِه يَصدر عقلٌ، وباعتبار وجوبه بالغير يَصدر نفسٌ[١]، وباعتبار إمكانه يَصدَرُ جِسْمٌ هو الفَلَكُ الأَوَّلُ.

وكذلك يصدر عن العقل الثاني عقلٌ ثالثٌ ونفسٌ ثانيةٌ وفلكٌ ثانٍ، وهكذا إلى العقل العاشر الذي هو في مرتبةِ التاسع من الأفلاك، أعني فلك القمر، ويسمى العقلَ الفَعَّال[٢]، وَسُمِّيَ عقلًا فَعَّالًا لعدم تناهي ما يصدر عنه من الإشارات المختلفة في عالم الكون والفساد.

ثم يصدر عن العقل الفعال هَيولَى العناصر وصورُها المختلفة المتعاقبة عليها بحسب تعاقب استعداداتها المختلفة. وهذه الاستعدادات المختلفة لا تحصل في الهيولى العنصرية من جهةِ العقل الفعال؛ إذ لو كان حصولها

---

١) ولعل لهذا تعلقًا بقول بعضهم إن الروح وهو العقل يفعل فعله بغير توقف على آلة جسمانية، أما النفس فلا تعمل إلا بالآلات. فالنفس في فعلها تحتاج إلى جسم وإن كانت في وجودها لا تحتاجه، بحث. انظر شرح المناوي على عينية ابن سينا، ص ٢٨ – ٢٩.

٢) بقية الصفحة مضروبٌ عليها.



فيه من جهة العقل لما كانت متغيرةً؛ لأن العقل ثابتٌ لا تغير فيه، وهَيولى العناصر قابلةٌ واحدةٌ غيرُ مختلفةٍ في نفسها، فلو كان الاستعداد أثرًا للعقل في هيولى العناصر لما اختلفت أصلا؛ لأن أثر الفاعل الثابت في القابل الواحد الغير مختلف لا يختلف، لكن الاستعدادات في هيولى العناصر مختلفةٌ، فلم تكن من جهة العقل الفعال، بل هي بسبب الحركات السماوية[1]، فإن تلك الحركات تُحْدِثُ أوضاعًا سماويةً مختلفةً تختلف بها استعدادات هيولى العناصر، فههنا حركةٌ حادثةٌ تستدعي وصفًا حادثًا يقتضي حدوث استعدادٍ في الهيولى موجِبٍ لفيضانِ صورةٍ حادثةٍ من العقل الفعال على الهيولى.

وكلُّ حادثٍ -حركةً كانت أو وضعًا أو استعدادًا أو صورةً- فهو مسبوقٌ بحادثٍ آخرَ من نوعه لا إلى أول؛ وذلك لأن الحادث إما أن يوجد دائمًا، أو بعد حادثٍ آخرَ، والأول باطلٌ، لاستلزامِه دوامَ الحادثِ، فتَعَيَّنَ الثاني.

وهذه الحوادث: إما أن توجَدَ على سبيلِ الاجتماع، أو على التعاقُب، والأول باطلٌ؛ لاستلزامه تَرَتُّبَ أمورٍ غيرِ متناهيةٍ مجتمعةٍ في الوجودِ، وإنه محالٌ، فَقَبْلَ كلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أول، وهو المطلوب.

- **وبما يُرَدُّ به عليهم:** أن هذه الاعتبارات التي اعتبروها في العقل الأول وجعلوها مصدرَ الكثرة، إن كانت وجوديةً فلا بد لها من مَصَادِرَ متعددةٍ، فتَلزَمُ الكثرةُ في المبدأِ الأول، وهو محالٌ. وإن كانت اعتباريةً امتنع أن تصير جزءَ مصدرِ الأمورِ الوجودية.

---

١) أي الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وأوضاعها كما في النص الذي ضرب عليه المؤلف.

فإن أجيبَ من طرفهم: بأنها ليست جزءًا من المؤثر، بل هي شرطٌ للتأثير، والشرط قد يكون أمرًا اعتباريًّا.

قلنا: مثل هذه الاعتبارات من السلوب والإضافات عارضةٌ للمبدأ الأول، فيجوز أن تكون بحسبها مصدرًا لأمورٍ متعددةٍ، كالمعلولِ الأول، وذلك مُنَافٍ لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات(١).

المقصود:

وإذا تمهدَتْ هذه المقدمات فنقول: القائلون بتأثير الطبيعة لا يجعلونها مؤثرةً في إيجاد أصل العالم، بأن يكون العالمُ برمته مستندًا لطبيعةٍ من الطبائع، لِمَا علمت أن العقلاء متفقون على استنادِ العالم لواجبِ الوجود.

ومن شذَّ عن العقلاء وقال بعدمِ الاستناد، قال: إن وجودَه اتفاقيٌّ، فلم يجعله مستندًا في وجوده لشيءٍ أصلًا، وحينئذٍ فتكون الطبيعة مؤثرةً في المزاج، كما في طبيعة العناصر وفي التربية والتنمية والتولد، كما في طبائعِ المركّبات من المُوَلَّدات الثلاثة: وهي الحيوانات، والنباتات، والمعادن، كما يظهر ذلك مِن تَتَبُّعِ كلماتهم واستقراءِ أصولهم.

وَلَمَّا كان من جملةِ أصولِ الفلاسفة المؤسسِ عليه جُلُّ مباحثِهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا أثرٌ واحدٌ، وَرَأَوْا صدورَ الكثرةِ عن طبيعةٍ واحدةٍ، أثبتوا

١) انظر حاشية المؤلف على مقولات البليدي، طبعت مع حاشيتيه الكبرى والصغرى على مقولات السجاعي. دار الكتب العلمية، ص ٣٨٤-٣٨٥. وهي طبعة كثيرة الأخطاء، فلزم التنبيه.



وراءَ تأثيرِ الطبيعة أمورًا أخرى سموها بالقُوَى، وفسروها بأنها مبدأُ التغير من آخر في آخر، وهي ثلاثة أجناسٍ على مذهب الأطباء؛ لأنَّ فِعْلَهَا: إما أن يكون مع شعورٍ، أو لا يكون.

فالأول يسمى قوةً نفسانيةً.

والخالي من الشعور: إما أن يكون خاصًّا بالحيوان، أو لا.

فإن كان الأول يُسَمَّى حيوانية.

وإلا طبيعية.

وعند الفلاسفة أربعةُ أجناسٍ؛ وذلك لأن كل قوة: إما أن يصدر عنها فعلٌ واحدٌ أو أكثر.

وعلى التقديرين: إما أن يكون مع شعورٍ أو لا.

فالتي فِعْلُها متفننٌ ومع شعورٍ يسمى عندهم قوةً حيوانيةً، وعند الأطباء قوةً نفسانيةً.

والتي فعلها متفننٌ بلا شعورٍ تسمى عندهم قوةً نباتيةً، وعند الأطباء طبيعيةً.

والتي فعلها غير متفننٍ ومع الشعور تسمى عند الفلاسفة قوةً فلكيةً.

والتي بلا شعورٍ تسمى عندهم طبيعيةً إن كانت في البسائط مثل النارية والأرضية، وخاصيةً إن كانت في المركب، كتخدير الأفيون وتسخين

الأفربيون[1] على ما صرح به الشيخ الرئيس في «الأدوية القلبية»[2].

ثم إنهم قسموا القوى التي في الإنسان إلى نفسانيةٍ، وطبيعيةٍ، وحيوانيةٍ، كتقسيم الأرواح الجزئية إلى هذه الثلاثة[3]، وكلٌّ واحد من هذه الأجناس الثلاثة تحته أفراد كثيرة، فاختلف تأثير الطبيعة وتَعَدَّدَ بحسب تلك القوى، واختلف تأثيرها أيضا بحسب استعدادات في المتأثر، وتلك الاستعدادات مستندةٌ لحركاتٍ سماويةٍ وأوضاعٍ فلكيةٍ.

ونزيدك بيانا فنقول: إنه بعد أن صدرت هيولى العناصر عن العقل العاشر -على ما شُرح سابقًا-، ومعلومٌ أن تلك العناصر مختلفة الطبائع.

---

١) في الهامش: «الأفربيون: هو المسمى عند العامة باللبان المغربي وهو شديد الإسهال يبلغ للموت».

قال في تاج العروس (٣٥/ ٥٠٠): (الفَرْبَيُونُ، بفتْحِ الفاء والباء وضم الياء: ويقال «أَفَرْبَيُون» بالألف، وهي اللبانة المغربية. وأجوده ما حل بالماء سريعاً، وهو دواءٌ ملطفٌ يحلل الرياح المزمنة، ويكسر عاديتها، نافعٌ لعرق النسا، والاستسقاء والطحال، وبرد الكلى، والقولنج، ولسع الهوام، وعضة الكلب الكلب، ويسقط الجنين، ويسهل البلغم اللزج من الوركين والظهر. والسعوط به بماء السلق يقطع أصول السبل والحمرة والدمعة، وينقي الدماغ، ومع الزعفران والأفيون يسكن الضربان ضماداً).

٢) من قوله: وهي ثلاثة أجناس على مذهب الأطباء إلى هنا منقول من الشرح المغني المعروف بالسديدي، وهو شرح الموجز لابن النفيس، تأليف سديد الدين كازروني، ص ٣١.

٣) في الهامش: يعني أرواحًا نفسانية وأرواحًا طبيعية وأرواحًا حيوانية. ومحل الأولى القلب والثانية الكبد والثالثة القلب.

فالماء باردٌ رطبٌ، والهواء حارٌّ رطبٌ، والنار حارةٌ يابسةٌ، وهذه العناصر تسمى أركانًا، ولها خاصيتان: إحداهما: عدمُ تألُّفِها عن غَيرها من الأجسام -وهو معنى بساطتها-، والثانية: تألُّفُ جميع المركبات منها.

فهذه الأركان إذا تَصَغَّرَتْ أجزاؤها وتماسَّتْ فَعَلَ بعضُها في بعضٍ بقوتها المتضادة وَكَسَرَ كلٌّ منها سَوْرَةَ كيفيةِ الآخَر، حَدَثَ عند ذلك في المركب الحاصل من الامتزاج كيفيةٌ يُعَبَّرُ عنها بالمزاج.

فهذا تأثيرٌ أوَّلُ أسندوه للطبيعة وحدَثَ عنه المركباتُ الثلاثة، وهي الحيوانات والمعادن والنباتات، فإن كل جسمٍ مركبٌ من العناصر فَمِنْ شأنِ صورته النوعية حفظُ تركيبه بمنعها أجزاءَه العنصرية المتداعية بطباعها إلى الانفكاك عنه.

فإن لم يصدر عنها أمرٌ سوى الحفظ المذكور فهي الصورةُ المعدنيةُ، والجسمُ المركبُ المتنوعُ بها معدنٌ. وإنْ صَدَرَ عنها مع الحفظِ المذكورِ التغذيةُ والتنميةُ لا غير فهي النفسُ النباتيةُ، والجسمُ المتنوِّع بها نبات. وإن صدر عنها الحسُّ والحركةُ الإرادية مع ما يصدر من النفسِ النباتيةِ فهي النفسُ الحيوانيةُ، والجسمُ حيوانٌ. والحيوانُ إنْ تعلق به نفسٌ مجردةٌ هي مصدرُ النطقِ وإدراكِ الكلياتِ فهو الإنسانُ، وإلا فهو الحيوان، فانحصرت المولدات في هذه الثلاثة.

وينفعل بعضها عن بعضٍ بِتَضَادِّ صورها النوعية كما بَيَّنَ ذلك في

«الطبيعيات»[١]، وَبَيَّنَ فيه أيضا كيفيةَ تَوَلُّدِها. فعُلِمَ أن هذه المولدات الثلاثة حاصلةٌ عن امتزاج العناصر بعضها أَوَّلًا وبالذات، وبعضها بالوسائط.

وقد يحصل عن العناصر أيضًا آثارٌ، لكنْ بدونِ امتزاجٍ، وتسمى عندهم بكائناتِ الجَوِّ؛ إما لأنَّ أكثرها يحدث في الجو العالي، أو لأنها تحدث بتأثيرِ ما في جانبِ الجو من العلويات، وهي الصواعق والرياح والطُّلُول والشهب والنيازك وقوس قزح والهالة إلى غير ذلك. ومنها ما يحدث في الأرض، كالزلازل وانفجار العيون.

وإذا علمت هذا، فقول السائل: «إنَّ صانعَ الحوادثِ الطبيعةُ»، ليس المرادُ جميعَ الحوادث، بل بعضها كما بيناه، وأنها قديمة، أي بجنسها لا بشخصها، لِمَا علمت سابقا[٢] أنها ترجع للصورة النوعية، وهي قديمةٌ بالجنس.

وقوله: «واستدلوا بأن تركيب امتزاج العناصر ...الخ»، إضافةُ «تركيب» لـ«امتزاج» بيانيةٌ، أي: تركيبٌ هو امتزاجُ العناصر، أعني على الوجه المخصوص الذي قررناه سابقا، المُعَبَّر عن الكيفية الحاصلة عن ذلك التركيب بالمزاج.

ولذلك عرفوه: بأنه كيفيةٌ ملموسةٌ حاصلةٌ من تفاعل كيفياتٍ متضادةٍ موجودةٍ في عناصر مُتَصَغِّرَةِ الأجزاء.

---

١) أي قسم الطبيعيات من كتاب الشفاء لابن سينا، والضمير المستتر يعود عليه.

٢) جاء في الهامش: أي في المقدمة الأولى.



وقوله: «انحلالها»، أي: انفكاكُ بعضِها عن بعضٍ. وقوله: «له تأثير في وجود الأشياء» راجعٌ لـ«التركيب». وقوله: «وعدمها» راجع للإعدام.

أما كيفية وجود الأشياء عن التركيب فقد بيناه.

وأما كيفية الإعدام: أما في المعادن والنبات، فسنذكره في دليل التحليل.

وأما في الحيوان؛ فلأن البدن فيه رطوبةٌ مع حرارةٍ تُنْضِجُهَا وتُغَذِّيهَا وَتَدْفَعُ فَضَلَاتِهَا، وتلك الحرارة تفعل في الرطوبة وتحلّلها بالتدريج، وإذا دام المؤثر الواحد في المتأثر الواحد اشتدَّ تأثيره في كل وقت. وإذا كَثُرَ تَحَلُّلُ الرطوبة ضَعُفَتْ الحرارةُ لفناءِ مادتها، وَضُعَفَ الهضم، وَقَلَّ إيرادُ البدل الذي لولاه لم يَبْقَ البدنُ مدةَ تَكَوُّنِهِ، ولا يزال الأمر كذلك حتى تفنى الرطوبة وتنطفئ الحرارة، وذلك هو الموت. فالموت عند الأطباء هو انطفاءُ الحرارة الغريزية لفناءِ الرطوبة الْمُمِدَّةِ لها، وإذا ذهبت الحرارة والرطوبة انْحَلَّ الجسم إلى العناصر التي تركب منها.

وقوله: «وأنّ باعتدال الطبائع تكون صحة الجسم»، والمراد بالطبائع هنا ما هو المعنى المسمى بـ«المزاج» المعرف فيما سبق، فإنه ينقسم أقسامًا تسعةً؛ لأنه:

- إما معتدلٌ، أو غيرُ معتدلٍ.

- وغير المعتدل أقسامه ثمانيةٌ؛ لأنه:

- إما مفردٌ، وهو أربعةٌ: حارٌّ، رطبٌ، باردٌ، يابسٌ. فتكون الغلبة لواحدٍ

منها على البقية في المزاج.

- وإما مركبٌ، وهو أيضًا أربعةٌ: حارٌّ يابسٌ، حارٌّ رطبٌ، باردٌ يابسٌ، باردٌ رطبٌ. فتكون الغلبة في كيفيتين.

وأما المعتدل، والمراد به عندهم ما توفر على الممتزج من العناصر بكمياتها وكيفياتها القسط الذي ينبغي له.

مثاله: الإنسان يجب أن يكون مزاجه أقرب إلى الاعتدال الحقيقي المفروض[١] حتى يَحْكُمَ بالحار والبارد والرطب واليابس[٢]، والحاكمُ يجب أن يكون متساويَ الميل إلى الطرفين، ولأنْ تتعلق به[٣] النفس الناطقة؛ لأنها جوهرٌ شريفٌ لا يتعلق إلا بشيءٍ قريبٍ من الاعتدالِ حتى يستعدَّ لقبولها.

وإن الأسد يحتاج أن يكون حارَّ المزاج ليكون شجاعًا مِقْدَامًا، والأرنب ينبغي أن يكون بارد المزاج ليكون خائفًا جبانًا.

وكلُّ واحدٍ من هذه الثلاثة معتدلٌ بحسب ما يحتاج أن يكون عليه مزاجُه. والأول الاعتدال الإنساني، والثاني الاعتدال الأسدي، والثالث الاعتدال الأرنبي.

ثم إنَّ المعتدل يعرض له ثمانية أوجه من الاعتبارات:

---

١) قوله: «مفروض» لأنهم قالوا إنه غير واقع على الحقيقة.

٢) أي يحكم على المصنوعات بحرارتها أو برودتها إلخ.

٣) أي بالإنسان.



- أحدها: المعتدل النوعي بالقياس إلى ما هو خارجٌ عنه، وهو المزاج الذي يحصل للإنسان بالقياس إلى سائر الكائنات.

- والثاني: المعتدل النوعي بالقياس إلى ما هو من نوعه، وهو المزاج الذي يحصل لأعدل شخصٍ من أشخاصِ نوع الإنسان.

- الثالث: المعتدل الصنفي بالقياس إلى ما هو خارجٌ عن صنفه، وهو المزاج الذي يحصل لسكان إقليمٍ من الأقاليم، فإن للهند مزاجًا يشملهم يَصِحُّونَ به، وللصَّقَالِبَةِ مزاجًا آخر يصحون به، كلٌّ واحدٍ منها معتدلٌ بالقياس إلى صنفه، وغيرُ معتدل بالقياس إلى الآخر. فإن الهندي إذا تَكَيَّفَ بمزاجِ الصَّقْلَبِيِّ مَرِضَ أو هَلَكَ، وكذلك العكس.

- الرابع: المعتدل الصنفي بالقياس إلى ما هو داخلٌ في صنفه، وهو المزاج الذي يحصل لشخصٍ من أشخاصِ صنفٍ معينٍ.

- الخامس: المعتدل الشخصي بالقياس إلى ما هو خارجٌ عنه، وهو المزاج الذي يحصل لشخصٍ معينٍ حتى يكون موجودًا صحيحًا.

- السادس: المعتدل الشخصي بالقياس إلى أحواله في نفسه، وهو المزاج الذي إذا حصل للشخص كان على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه.

- السابع: المعتدل العضوي بالقياس إلى غيره، وهو المزاج الذي يجب أن يكون لكل عضوٍ من الأعضاء يخالف به غيره، فإن الاعتدال في العظم هو أن يكون اليبس فيه أكثر، وفي الدماغ أن يكون الرطب فيه أكثر، وفي

القلب أنت يكون الحار فيه أكثر.

- الثامن: المعتدل العضوي بالقياس إلى أحواله في نفسه، وهو المزاج الذي إذا حصل للعضو كان على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه، فالمزاج الذي للدماغ مثلا في وقت الصحة هو أليق به وأصلح لأفعاله من المزاج الذي يمكن أن يكون له في سائر الحالات، ومعلوم أن ذلك لا يصدق إلا إذا كان العضو على أفضل أحواله من المزاج الذي يكون له هذا.

وقد اختُلف في أعدل أصناف النوع الإنساني، فذهب الشيخ الرئيس إلى أن أعدل أصنافه سكانُ خط الاستواء. وخطُّ الاستواء هو الدائرةُ الحادثةُ على سطح الارض مِنْ تَوَهُّمِ سطحِ دائرةِ مُعَدَّلِ النهار، قاطعةً للعالم بنصفين، شماليٍّ وجنوبيٍّ. ومُعَدِّلُ[1] النهار هو منطقة الفَلَكِ المحيطِ، وهو الفلك التاسع، والجانب الشمالي في يسارِ مَن هو مُتَوَجِّهٌ إلى المشرق، والجنوبي الذي في يمينه.

قال الشيخ الرئيس: (وإذا اعتبرت الأصناف، فقد صح عندنا أنه إذا كان في الموضع الموازي لمعدل النهار عِمَارَةٌ ولم يَعْرِضْ له من الأسباب الأرضيةِ أمرٌ مُضَادٌّ، أعني من الجبال والبحار، فيجب أن يكون سكانُه أقربَ الأصناف إلى الاعتدال الحقيقي).

---

١) معدِّل النهار، ببناء معدل للفاعل: منطقة الفلك الأعظم عند أهل الهيئة، ويسمى معدل النهار والفلَك المستقيم. محيط المحيط بتصرف يسير ٢/ ١٢٥٢.

وصحَّ أن الظن الذي يقع مِن أنّ هناك خروجًا عن الاعتدال بسببِ قُرْبِ الشمسِ ظَنٌّ فاسدٌ، فإنّ مُسَامَتَةَ الشمسِ هناك -أي: في خط الاستواء- أقلُّ نكايةً وتغيُّرًا(١) للهواء إلى السخونة من مُقَارَبَتِهَا، أي: من مُقَارَبَةِ الشمسِ ههنا -أي البلاد التي كان الشيخ فيها وهو الإقليم الرابع- والأكثرُ عرْضًا مما هنا هو الخامسُ والسادسُ؛ وإنما كان كذلك لأن الشمس إذا سَامَتَتِ الرأسَ في خط الاستواء لا تدوم مُسَامَتَتُهَا، بل تزول عنهم بسرعة، والسبب إذا لم يَدُمْ يَقِلُّ أَثَرُهُ وإن كان قويًا. وأما ههنا أو ما هو أكثر عَرْضًا مما ههنا، فالشمس إذا قَرُبَتْ مِن سَمْتِ الرأس تبقى كذلك أيامًا كثيرةً، ويكون حينئذٍ النهارُ أطولَ من الليلِ طولًا ظاهرًا، فيكون إسخانُها أشدَّ لا محالةَ؛ لأنَّ السببَ إذا دَامَ قَوِيَ أثرُه وإن كان ضعيفًا، وإن لم تُسَامِتْ -أي: وإن لم تُسَامِتُ الشمسُ- رؤوسَ مَن هو أكثر عَرْضًا مما هنا.

ثم سائرُ أحوالهم -أي: أحوال سكان خط الاستواء- فاضلةٌ متشابهةٌ؛ وذلك لِتَعَادُلِ حَرِّ نهارِهم بِبَرْدِ ليلِهم، لِتَسَاويهما دائمًا، بخلاف غيرهم، لطول نهارهم وقِصَرِ ليلهم، ولأنَّ صيفَهم ليسَ شديد الحر، ولا شتاؤهم شديدَ البرد، لأن الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرًا، فلا يَعْظُمُ التفاوت بين صيفه وشتائه، ومع ذلك فمدةُ كلِّ واحدٍ منها قصيرٌ، وهو شهرٌ ونصفُ شهرٍ، وذلك لأن فصول السنة هناك ثمانيةٌ كما قد تقرر في علم الهيئة.

ثم سكان الإقليم الرابع؛ لأنهم لا يحترقون بدوامِ مُسَامَتَةِ الشمسِ

---

١) ضبط كاتب المخطوط وهو المؤلف.



رؤوسَهم، كما في آخِر الإقليم الثاني وأول الثالث، ولا [هم] فَجُّونَ[١] نيئون بدوامِ بُعد الشمس عن رؤوسهم كَسُكَّان آخِر الخامس والسادس والسابع)[٢].

وقال الإمام الرازي: (أعدل الأصناف سكان الإقليم الرابع؛ لأنا نرى أهله أحسنَ ألوانًا وأحوالَ مزاجهم أَعْدَلُها. وأما المعتدل الحقيقي، وهو أن تكون المقادير من الكيفيات المتضادة متساويةً فيه، فغيرُ ممكنٍ وجودُه خارجًا؛ لأن العناصر المتساوية في القوى إذا لم يكن لها قَاسِرٌ يمنعها من مَيْلِهَا إلى أَحْيَازِهَا لم يحصُل منها تركيبٌ؛ لأنها بالطبع تميل إلى أحيازها، إذْ لو لم تَمِلْ إليها لزم أن يكون المطلوبُ بالطبع متروكًا بالطبعِ، وهو محالٌ.

وإن كان لها قاسرٌ، فحينئذٍ إما أن يمسكه في مكان أحد بسائطه، وذلك ترجيحٌ بلا مُرَجِّحٍ، أو في مكانٍ آخَرَ غيرِ مكانِ البسائطِ، فيلزم الخلاءُ قبل وجود ذلك المركب، وهو باطلٌ.

وقوله: «وبغلبة بعضها تكون أمراضه ...إلخ»، المرض: هيئةٌ في بدن الإنسان مضادةٌ للصحة. والأمراضُ إما مفردةٌ، وإما مركبةٌ.

وبيانُ الحَصْرِ: أن كلَّ واحدٍ من الأمراض:

---

١) الفج من كل شيء: ما لم ينضج.

٢) طبيعات الشفاء ص ١٩٥ ، موقع: https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=3075&page=198

- إما أن يكون تَحَقُّقُه باجتماعِ أمراضٍ كثيرةٍ حتى يتحدَ من المجموعِ مرضٌ واحدٌ،(١) أو لا يكون.

- الأول المركب، والثاني المفرد.

والمفرد ثلاثةُ أجناسٍ: أمراضٌ تَتْبَعُ سوءَ المِزَاجِ، وأمراضٌ تَتْبَعُ سوءَ هيئةِ التركيب، وأمراضٌ تَتْبَعُ سوء(٢) تَفَرُّقِ الاتصال.

والقسم الأول ثمانيةُ أجناسٍ، وكل واحدٍ منها إما مع مادةٍ أو خالٍ عنها، فتكون ستة عشر. وكل واحدٍ منها إما أن يكون في عضوٍ أو في جملةِ البدنِ، فتبلغ الجملةُ اثنين وثلاثين، فهذه أصول الأمراض.

فالمفرد [الذي عن سوء المزاج](٣) ما كان عن كيفيةٍ واحدةٍ أو اثنتين(٤).

---

١) هامش: كما يحدث عن حمر الدِّق وقرحة الرئة مرض واحد وهو السُل، وليس المراد بالأمراض المركبة أمراض اتفقت مجتمعة إذ قد قد تجتمع في شخص أمراض متعددة ولا يقال لها مرض مركب، كاجتماع الحمى والاستسقاء، فإن لكل واحد من هذه سببٌ على حدته وعلاجًا على حدته، حتى إذا زال واحد منها يبقى الآخر. ثم إنه فرق بين المرض المركب ومرض التركيب، فإن مرض التركيب من أقسام المرض المفرد والمراد به مرض راجع لتركيب الخلقة، كقصر اليد و[] وداء الفيل وغير ذلك. منه.

٢) الغالب أن كلمة «سوء» سبق قلم بسبب تكرارها في النوعين السابقين. وأصل النص في القانون لابن سينا ١/ ١٠٤ وليس فيه كلمة سوء. وقال بعده ١/ ١٤٢: «وأما أمراض تفرق الاتصال فقد تقع في الجلد وتسمى خدشًا وسحجًا... إلخ».

٣) مستكمل من الهامش.

٤) وردت «أو اثنتين» فوق السطر في هذا الموضع وليست بذاك الوضوح لضيق المساف بين

وتدخل تحته أقسامٌ ثمانيةٌ؛ لأن تلك الكيفية: إما غلبةُ حرارةٍ، أو رطوبةٍ، أو برودةٍ، أو يبوسةٍ، فهذه أربعة.

أو حرارةٌ مع يبوسةٍ، أو حرارةٌ مع رطوبةٍ، أو برودةٌ مع يبوسةٍ، أو برودةٌ مع رطوبةٍ، فهذه أربعةٌ أُخَر.

وهذه الأقسام هي التي تكون بغلبة بعض الأمزجة دون ما عداها، فإما أن يكون سببُها غيرَها، أو للغيرِ مَدْخَلٌ في السببية.

وقوله: «من أن ما خالف طبعه .... إلخ» بيانٌ لقوله: «ما ورد»، يعني أنه هل يصلح أن يكون ردًّا لمذهب الطبائعيين هذه المادة، «وهو ما خالف طبعه ووصفه الخ»، فيُرَدُّ مذهبُهم بها؟

والجواب: أنه لا يصلح للرد؛ لما قررناه سابقًا أن تأثيرَ الطبيعة عندهم مستندٌ لاستعدادِ المتأثرِ وقبولِه مع ما يَعْرِضُ في تأثيرِ الطبيعة من أسبابٍ أُخَرَ، وكثيرًا ما يخالف الفرعُ طبيعةَ أصلِه في المولَّدات الثلاث، وهم معترفون بذلك.

أما في المعادن فقد ذكروا أن الأجسام السبعة المنطرقة[1] متولدةٌ من

السطرين والتصاق الكلمات، ويكون قصده باثنتين اجتماع أمرين كالحرارة مع اليبوسة كما ذكر عقبها مباشرة.

١) قال المؤلف في «راحة الأبدان»: الأجسام المعدنية إما أن تكون قوية التركيب وإما تكون ضعيفة التركيب، فإن كانت قوية التركيب فإما أن تكون منطرقة وهي الأجسام السبعة الذهب والفضة والرصاص والآنك (ويعرف بالأسرب كذلك. المحقق) والحديد والنحاس والخارصيني. وإما

الزئبق، وأنه يتولد من جسمٍ مائيٍّ خالَطَه أجزاءٌ كبريتيةٌ في غاية اللطافة مخالَطَةً شديدةً بحيث لا يوجد له سطحٌ إلا وهو مُغَشًّى بغُلافٍ من الأجزاء الكبريتية، كالقطرات المرشوشة على ترابٍ هبائيٍّ مسحوقٍ في غاية السَّحْقِ بحيث تصير كل قطرةٍ منها مُغَشَّاةً بغلافٍ ترابيٍّ يحفظها. ثم من اختلاط الزئبق والكبريت على أنحاءٍ مختلفةٍ تتولد الأجسام السبعة المنطرقة، ومعلوم أن طبائعها مختلفةٌ، مع أن أصل الجميع الزئبق والكبريت.

وأما في النباتات، فكما يُشاهَد من اختلافِ ثمرةِ أصلٍ واحدٍ بحسب اختلاف التربة والهواء، وكما في المركب من أصلين كالموز وغيره من بقية المُطْعَمَاتِ على ما بَيَّنَ في الفِلاحة النَّبطية.

وأما في الحيوانات فأكثر من ذلك، خصوصا في النوع الإنساني، ولذلك أسبابٌ، منها ما يخطر في بالِ الرجل والمرأة ويتشكل في خياله وخيالها عند الإنزال، فَتُصَوِّرُ الطبيعةُ الولد بتلك الصورة، ولهذا السبب صار النظر في الأشياء الحسنة والصور الحسان يفعل في حالِ الصور فعلًا عجيبًا.

وقد حكى بعض الفضلاء أن امرأةً وَلَدَتْ في خوارزم ولدًا رأسه رأس إنسانٍ والباقي بَدَنُ حَيَّةٍ، وكان يَحْبِي إلى أمه ويرتضع، ثم يتركها ويرمي نفسه في بِرْكَةٍ ما هناك ويغوص، ويخرج من الماء كالحية بعينها، ثم يعود إلى

أن لا تكون منطرقة إما لغاية رطوبته كالزئبق أو لغاية يبوسته كالياقوت وأمثاله.وإن كانت ضعيفة التركيب فإما أن تكون منحلة بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب والقلقند، وإما لا ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ. ص ٨٣-٨٤

أمه ثم يرمي نفسه في الماء، وعلى هذا بقي مدة شهر. ثم أفتى العلماءُ بقتله فَقُتِلَ، وسئلت المرأة عن السبب، فقالت: لا أدري، إلا أني كنت قد خفتُ حيةً، وعند الإنزال تخيلت صورتها.

ومن هنا ظهر سِرٌّ ما هو الكثير المشاهَد من أن الحكماء الفضلاء يلدون أولادًا سِخَافَ العقول بُلَهاءَ بُعَدَاءَ عن المعارف والفضائل، وأن الجهال ينتجون أولادًا أذكياءَ فضلاءَ.

وسبب ذلك أن الجهال يتغلبون من لذة الجماع، وتنصرف همتهم بقوةٍ إليه، إذ لا شاغل لأفكارهم سواه، فتكون النفس كالقابضة فيهم إلى داخله، فيوجَد في مَنِيِّهِمْ تَوَفُّرٌ من القُوى والروح ينصلح لأجله حال المولود منهم في عقله وفكره وباقي قواه. وأما الحكماءُ فهذه اللذة لا تغلبهم، لشغل أفكارهم بغيرها، فلا تكون عقولهم متوفرةً على اللذة، فلم يوجد في مَنِيِّهِمْ من القوى والأرواح ما يوجد في المني ذاك، فلم ينصلح كصلاحه، فتكون أولادهم بسبب ذلك في حَيِّزٍ ناقصي العقل والقوى. ولذلك تجد المتولِّدَ عن مني الشاب أقوى من المتولد عن مني الشيخ، وهناك أمراضٌ موروثَة، كلُّ ذلك راجعٌ لِمُشَاكَلَةِ المولود لمنيِّ أصلِه.

قال الفاضل الفيلسوف عبد اللطيف البغدادي في شرح «قانونجه»: «وأما التربة فلها حظٌّ متوفرٌ في تغيُّر المياه والرياح، بل وفي تغير النباتات والحيوانات.

أما في الرياح، فلأنها عند مرورها تستفيد منها كيفيةً مشابهةً لها، وربما

يرتفع عنها بخار فتكسحه وتوصله للمساكن فيتغير حكمها.

وأما في الماء، فَلِتَغَيُّرِ طبيعته وَصِفَتِه بالأرض التي يمرُّ عليها أو ينبع منها.

وأما في النباتات، فلِمَا ذكر من أمر اللَّبْخِ والجُمَّيْزِ، فإنهما كانا ببلاد فارس سُمَّيْنِ قاتِلَيْنِ، ثم نقلا إلى الديار المصرية وما يقرب منها، فصارا غِذَائَيْنِ لَذِيذَيْنِ.

قال: وأما أنا فقد شاهدتُ حَبَّ الخيارشنبر زُرِعَ عندنا في دار السلام بغداد بدار الشفاء العضدية، فَنَبَتَ منه البطيخ الرِّقِّيُّ، لكنه كان صغيرًا.

وأما في الحيوان، فإن اختلافها في خَلْقِها وخُلُقها وشكلها ولونها بحسب البقاع ظاهر، ومن ذلك الخيل البدويات العاليات التي تُجْلَبُ إلى بلاد جيْلَان، فإنها إذا حَبِلَتْ هناك أَنْتَجَتِ الْبَرَاذِينَ(١) الصغار الحقيرةَ الجثة الذميمةَ الصورة». انتهى كلامه

هذا، وأما سبب عقم البغال، فقد زعم ديمقراطيس أن العلة في ذلك فسادٌ في تركيب أرحامها وقع بسبب أنها تتولد من غيرِ مُتَجَانِسَيْنِ.

وَرُدَّ: بأنه لو كان كذلك لما أنتج ما يتولد من الكلب والذئب، ومن

---

١)البرذون: يُطلق على غير العربي من الخيل والبغال، من الفصيلة الخيلية، عظيم الخِلْقة، غليظ الأعضاء، قوي الأرجل، عظيم الحوافر.

الكلب والثعلب، إلى غير ذلك. بل السبب أن الفَرَسَ قليلُ المنيِّ جدًّا- وقليلُ فضلَةَ الدم، والقدْر الذي يتولَّدُ فيه من المني حارٌّ، ورَحِمُ الفرس ليس حريصًا على الجذْب، وكثيرًا ما تَمُجُّ المادة، ولذلك يتكلف السُّوَّاسُ شَغْلَهَا عَن جذب ذلك بحيلٍ يعرفونها.

وأما الأَتَانُ[1] فإنها أكثر قبولًا وفضلةً من الحِجْر [2]، وماؤها باردٌ جدًّا، ولذلك لا تَغْتَلِمُ ولا تهيج إلا عند ظهور الحر، ولا تلد في البلاد الباردة، وَحَبَلُهَا يحتاج إلى أحدِ شيئين، إما مُشَاكَلَةُ النوع، وإما تعديلُ مِزاج المنيِّ، فتحمل الحُمُرُ من الحمُر المشاكِلة النَّوعِ، والحمُرُ من الخيلِ بسببِ قوةِ المني، وتَحْبَلُ الخيلُ من الخيلِ لِمُشَاكَلَةِ النوع، وتحمَل الخيلُ من الحُمُرِ؛ لأن منيَّ كلٍّ واحدٍ منهما يعتدل فيستفيدُ منيُّ الفَرَسِ غزارةً من منيِّ الحمار، ويستفيد منيُّ الحمار اعتدالًا من منيِّ الفرسِ، ويصلح ذلك لِلتَّكَوُّنِ لِمُصَادَفَةِ مادةٍ أَوْفَرَ من جهةِ الحمار، وقوةٍ أَقْبَلَ للفعلِ والانفصال من جهةِ الفَرَسِ.

ثم البغال ليست أنواعًا طبيعيةً فتَحْفَظُ فيها الطبيعةُ النَّسْلَ، وليست النسبةُ بين النطفتين يعتدل أحدهما بالآخر، بل يكون في نطفتيهما تشويشٌ غير طبيعيٍّ، فهذا هو سبب عقم البغال.

وقد ثبت بما قررناه أن المادة المذكورة في السؤال لا تصلح نقضًا على الطبائعيين.

---

١) الأتان: أنثى الحمار.

٢) الحجر: أنثى الخيل.

نعم يَبْطُلُ مذهبهم بانحصار التأثير في الفاعل المختار، ووجوب عموم قدرته تعالى للتعلُّقِ بكل ممكنٍ، وإبطال قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقد سبق منا بعض في ذلك.

لا يقال: الكلام هنا مع الطبائعيين، والقائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد -المبني عليه القول بالإيجاب والتعليل- هم الفلاسفة.

لأنا نقول: قد صرح في «شرح المقاصد» بأن ما ينسب إلى للمنجمين والطبائعيين هو مذهب الفلاسفة، إلا أنه لَمَّا لم يُعَرِّفْ مذهب الفريقين في مبادئ الأفلاك والعناصر، وإثبات العقول والنفوس، وكون البارئ موجِبًا أو مختارًا، جَعَلَ كلًّا منها فرقة مخالفة لغيرهم. انتهى

ولأجل ذلك أرجعنا نحن في المباحث السابقة كلامَ الطبائعيين لأصول الفلاسفة وخَرَّجْنَاهُ عليها، فلا تغفل.

فإن قلت: إن الشيخ السنوسي في الكبرى أجرى كلام الطبائعيين على ظاهر ما ذُكر في السؤال هنا، حيث استدل في غير موضع على إبطال أن يكون مُحْدِثُ العالم طبيعةً، فهذا يقتضي ثبوتَ القولِ بأنَّ المحدِث له طبيعةٌ حتى يَتَوَجَّهَ لإبطاله.

قلت: ذلك ليس بلازمٍ، بل الكلام مبنيٌّ على فَرْضِ القول بذلك، يعني لو فُرِضَ أحدٌ يقول بذلك لبَطَلَ بهذه الأدلة، إذْ كثيرًا ما يُذْكَرُ في الكتب الكلامية ما لم يقل به أحدٌ، ويُتَعَرَّضُ لإبطاله سدًّا للباب، وما نقلناه عن «شرح المقاصد» يؤيد ما قلناه.

وقوله: «أو يمكن إجراء قواعدهم عليه». نعم، يمكن كما أجريناه.

- وأما بيانُ دليلِ التركيب:

فإنا نشاهد أنه إذا اجتمع الماء والتراب مع تَخَلُّلِ الهواء وفَيَضَانِ حَرَارةِ الشمس يحدث النبات، ثم إنه يصير غذاءً للحيوان، ويستحيل مَنِيًّا فيتكون منه حيوانٌ وهكذا.

وأيضا: البدن مركبٌ من الأعضاء الآلية، وهي من الأعضاء المتشابهة، وهي من المني والدم، وهو من الغذاء، وهو من إما نباتٌ أو حيوانٌ، وهو أيضًا من النبات، وهو أيضًا من الأركان، ولهذا لا تنبت حبةٌ منه في عنصر واحدٍ ولا في اثنين أو ثلاثةٍ، بل في أربعةٍ.

- وأما دليل التحليل: فهو أنَّا إذا وضعنا أي جزءٍ من المولدات في القرعة والإنبيق(١) فإنه يترسب منه أجزاءٌ أرضيةٌ، وتتقطر أجزاءٌ مائيةٌ، ويتصعد بخارٌ بعضُه حارٌّ يابسٌ وهو النار والباقي هو الهواء.

- وأما بيان اعتدال الطبائع وغلبة بعضها علي بعض: فقد وضع الأطباء لذلك دلائلَ كليةً، وهي: النَّبْضُ، والبَوْلُ، والبُرَازُ. فيُتَعَرَّفُ بهذه الثلاثة أحوالُ بدن الإنسان والصحة والمرض وأجناس الأمراض.

وهناك دلائلُ جزئيةٌ: فمنها ما يدل على أمرٍ ماضٍ، فتنفع الطبيبَ وحدَه، فيُسْتَدَلُّ بإدراكه لها على تَقَدُّمِهِ في صناعته، كالاستدلال بِمَوْجِيَّةِ النَّبْضِ مع نداوته وانخفاضه وضعفه على عَرَقٍ تَقَدَّمَ.

---

١) جهاز تقطير السوائل.

ومنها ما يدل على أمرٍ حاضرٍ، فينتفع به المريض وحده؛ لأنه يحصل بها الوقوفُ على حقيقة مرضه، كحرارة الملمس في الحمى. وقد تدل على أمرٍ مستقبلٍ فتنفعهما معا.

- وعلامات الأمزجة عشرة أجناسٍ(١):

- **الأول، الملمس**: فالمتساوي للمعتدل المزاج معتدلٌ، والمخالف لِلَّامِسِ المعتدل مخالفٌ له في الجهة التي انفصل اللامس عنها، فإن أحس اللامس المعتدل المزاج بحرارةٍ مثلًا، فالملموسُ مائلٌ عن الاعتدال إليها، وقِسْ عليه باقي الكيفيات الملموسة.

- **الثاني، اللحم والسمين والشحم**: فكثرته للرطوبة والبرودة، وقلته لليبوسة، وكثرة اللحم للرطوبة والحرارة، وكثرة السمين والشحم للرطوبة والبرودة.

- **الثالث، الشعر**: فكثرته وغلظه وجُعُودَتَه وسواده للحرارة واليبوسة، وأضداد ذلك للبرودة والرطوبة.

- **الرابع، لون البدن**: فالبياض للبرودة، وغلبة البلغم والحمرة للحرارة، وغلبة الدم والصفرة للحرارة، وغلبة الصفراء والكُمُودَة لإفراط البرد والسوداء.

- **الخامس، هيئة الأعضاء**: فَسَعَةُ الصدرِ والعروقِ وظهورُها وعِظَمُ

---

١) انظر موجز القانون في الطب لابن النفيس، ص ١١.

النبض والأطراف وظهور المفاصل للحرارة، وأضداد ذلك للبرد.

- **السادس، كيفية الانفعال:** فسرعة الانفعال عن أي كيفية كانت دليلُ غلبتها، فإن كان العضو يتسخن سريعًا عن الحرارة فهو حار المزاج، وإن تَبَرَّدَ سريعًا عن البرودة فهو بارد المزاج، وكذلك الرطب واليابس.

- **السابع، الأفعال الطبيعية:** فالكاملة للاعتدال، والناقصة للبرد، والمشوشة للحرارة، وسرعة الحرارة وبطؤها للبرودة، فيؤخذ منه أن سرعة الحركات الفكرية والإدراك بسبب الحرارة، وأما عدم الإدراك وبطؤه فمن البرودة، فمِنْ ثَمَّ غَلَبَ الفهمُ والإدراكُ في الصفراويين والدمويين، وضده في البَلْغَمِيِّينَ لغلبة البرودة عليهم؛ لأن البرودة مميتةٌ للقوى النفسانية.

- **الثامن، النوم واليقظة:** فكثرة النوم للبرودة والرطوبة، وكثرة اليقظة للحرارة واليبس، والمعتدل بينهما للاعتدال.

- **التاسع، الفضول المتدفقة:** كحادِّ الرائحة قويِّ الصبغ -مِثْلَ قويِّ الحمرة والصفرة والسواد الحاصل من الاحتراق- للحرارة، وضد ذلك للبرودة.

- **العاشر، الانفعالات النفسانية:** فقوتها وسرعتها وكثرتها وتبلدها للبرودة، وثباتها لليبوسة، وسرعة زوالها للرطوبة. والجبنُ دليل البرد وضعف القلب، والقِحَةُ[1] والطيش والجرأة والحدة وكثرة الكلام وسرعته

---

١) هامش: القحة عرفها ابن سينا بأنها خلق يحتقر معه الإنسان صوت المحمدة ويستهين بانتساب

واتصاله للحرارة، وكثرة الحياء والوقار للبرودة.

وهذه نبذ من المسائل الطبية واستيفاء أطرافها، ذكرناه في شرح «نزهة الأذهان» للفيلسوف الحكيم داود الأنطاكي، وقد بذلنا الوسع في شرحها نفع الله به.



المذمة مثل ارتكاب الظلم ومعاشرة الفساق. وأما الطيش فهو سرعة الغضب القوي. منه

خَاتِمَة

الفلسفة النظرية أصولها ثلاث: إلهياتٌ، وطبيعياتٌ، ورياضيات.

أما الإلهيات فأكثرها ضلالاتٌ، ومسائلُ لقواعد الشريعة غيرُ موافقاتٍ.

وأما الطبيعيات، فقليلٌ ضررُها وكثيرٌ نفعُها، فإنَّ منها علمُ الطب الذي تكفل بحفظ البنية الإنسانية، وإذا كان الناظر فيها مُتَفَطِّنًا لما ترجع إليه مسائلُها من الإلهيات وتنبني عليه دلائلُها فقد يظفر بمباحث شريفةٍ نافعةٍ غيرِ ضارةٍ.

وأما الرياضيات، فكلها نفعٌ صرفٌ، كالحساب والهندسة وغيرهما.

فما ذكروه من الطبيعيات لا يضر تسليمُه بعدِ معرفة الحقِّ وأنّ الفعل ليس إلا لله تعالى. فالقول بالمزاج والأركان وغيرها من بقية المسائل الطبيعية غيرُ ضارٍّ حيثُ اعترفنا بأنّ المؤثر حقيقةً هو الله وهذه أسبابٌ عاديَّة كالنار مع الإحراق.

قال صاحب «التدبيرات الإلهية» مشيرا إلى تركب الإنسان من العناصر: «وكما أن في العالم ترابًا وماءً وهواءً ونارًا، ففي الإنسان ذلك بعينه، ومنها خُلِقَ جسمُه، وقد نبه عليه الحكيم سبحانه في الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [فاطر: ١١]، ثم قال: ﴿مِّن طِينٍ﴾ [الأنعام: ٢]، وهو امتزاج الماء بالتراب، ثم قال: ﴿مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: ٢٦]، وهو

المتغير الريح، وهو الجزء الهوائي الذي فيه، ثم قال: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ﴾ [الرحمن: ١٤]، وهو الجزء الناري)[1]. انتهى

وأما تشنيع الإمام السنوسي على ابن سينا وتضليله إياه بقوله في ألفيته:

أما الطبيعيات فالأركان ... يقوم من مزاجها الأبدان
وقولُ بُقْرَاطَ بها صحيحُ ... ماءٌ ونارٌ وثَرَى وريحُ
دليلُه في ذا بأنّ الجِسْما ... إذا تَوَى[2] عادَ إليها رغما
ولو يكون الجِسمُ منها واحدًا ... لم تَرَ بالآلام حيًّا فاسدًا

فمبنيٌّ على ظاهرٍ يقتضيه لفظُه مِنَ الملازَمة وأنها عقليةٌ[3]، حيث صححَ قولَ أبقراط الذاهب إلى ذلك، فيدل على موافقته بحسب الظاهر.

وليس من البعيد أن يريد الملازمةَ العاديةَ فلا يلزم شيء، وهذا أليقُ بتحسين الظن والتماس العذر لكل من أظهر الإسلام.

وقد قال صاحب «تهافت الفلاسفة» وهو حجة الإسلام الغزالي: «في ذلك الكتاب ما لا يَصْدِمُ مذهبُ الفلاسفة فيه أصلًا من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل [منازَعَتُهم فيه][4]، كقولهم:

---

١) التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محيي الدين ابن عربي، ص: (٧٤).

٢) هامش: توى بالتاء المثناة أي هلك.

٣) والتلازم العقلي يجعل تخلف تأثير الطبائع ممتنعًا بزعم الطبائعيين.

٤) ساقط من الأصل.

إن الكسوف القمري عبارةٌ عن انمحاءِ القمر بتوسُّط الأرض بينه وبين الشمس من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس، والأرض كرة والسماء محيطة بها من الجوانب، فإذا وقع القمر في ظل الأرض انقطع عنه نور الشمس، وكقولهم: إن كسوف الشمس معناه وقوفُ جرم القمر بين الناظر وبين الشمس، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقةٍ واحدة.

فهذا الفن لسنا نخوض في إبطاله؛ إذ لا يتعلق به غرضٌ. ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جَنَى على الدين وضَعَّفَ أمرَه، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهينُ هندسيةٌ حسابيةٌ لا يبقى معها ريبةٌ. فمن اطلع عليها وتحقق أدلتها حتى يخبِرَ بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء، فإن قيل له إن هذه على خلاف الشرع لم يَسْتَرِبْ فيه وإنما يستريبُ في الشرع، لأن ضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقته أعظم من ضرره ممن يطعن فيه بطريقته، وهو كما قيل: عدوٌّ عاقلٌ خيرٌ من صديقٍ جاهلٍ.

فإن قيل: قد قال النبي ﷺ «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة»[1]، فكيف يلائم هذا ما قالوه؟

قلنا: وليس في هذا ما يناقض ما قالوه؛ إذ ليس فيه إلا نفيُ وقوع الكسوف لموت أحدٍ أو لحياته، والأمرُ بالصلاة عنده. فالشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع، مِنْ أين يَبْعُدُ منه أن يأمر عند

---

١) أخرجه البخاري (١٠٤١)، ومسلم (٩٠١).

الكسوف بها استحبابًا؟

فإن قيل: فقد روي أنه قال في آخر الحديث «ولكن الله إذا تجلى لشيء خضع له»[١]، فيدل على أن الكسوف خضوعٌ بسبب التجلي.

قلنا: هذه الزيادة لم يصح نقلها، فيجب تكذيب ناقلها، وإنما المَرْوِيُّ ما ذكرناه. كيف ولو كان صحيحًا لكان تأويلُه أَهْوَنَ من مكابرةِ أمورٍ قطعيةٍ، فكم من ظواهرَ أُوِّلَتْ بالأدلة العقليةِ التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحد.

وأيضا البحث في العالم عن كونه حادثًا أو قديمًا، ثم إذا ثبت حدوثه وهو المطلوب، فسواءٌ كان كُرَةً أو بسيطًا أو مُثَمَّنًا أو مُسَدَّسًا، وسواءٌ كانت السماوات وما تحتها ثلاثةَ عشرَ طبقةً كما قالوا أو أقلَّ أو أكثرَ، فنِسْبَةُ النظر فيه إلى البحث الإلهي كنسبةِ النظر إلى عدَدِ طبقاتِ البصل وعددِ حَبِّ الرُّمَّان، وإنما المقصود كونُه من فِعْلِ الله تعالى كيف ما كان)[٢]. انتهى

فليعلم الناظر بعين البصيرة الألمعي الفطنة أن كل ما ذكرته في هذه الرسالة من القواعد الفلسفية والأصول الحكمية لستُ ممن يعتقدُها مذهبًا[٣]، وإنما أنا ناقلٌ لمقالاتهم، حيث كان أصل السؤال على أصولهم،

---

١) أخرجه عبد الرزاق (٤٩٤٣) من كلام أبي قلابة، فليس بحديث، ولفظه: «إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا تبارك وتعالى إذا تجلى لأحد من خلقه خضع له».

٢) تهافت الفلاسفة، الإمام الغزالي، ص: (٤٦-٤٧)، تقديم وتعليق: د. صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، بدون رقم طبعة.

٣) أي ما يؤخذ من ظاهر كلامهم من كون عناصر الطبيعة مؤثرة بذاتها عند وجود الشرط وانتفاء

فوجب أن يكون الكلام باصطلاحهم ورعايةِ قواعدهم[١].

فأما ما أعتقده وأدين الله به فهو ما تلقته علماءُ الإسلام بالقبول وحررته الأفهام والعقول، وهو عقيدة أهل السنة والجماعة، حشرنا الله في زمرتهم وأماتنا على طريقتهم بمنه وكرمه.

وكان الفراغ من رقم هذه الكلمات قبيل العصر يوم السبت في شهر شعبان سنة ١٢٢٨، وكتبه مؤلفه الفقير حسن بن محمد الشهير بالعطار غفر له الذنوب والأوزار وحشره في زمرة الأبرار، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما.

المانع، فهذا ما يتبرأ منه المؤلف. أما كون عناصر الطبيعة وامتزاجاتها أسبابًا عادية للتأثير فهذا مما لا يضر اعتقاده مع اعتقاد كون المؤثر حقيقة هو الله عز وجل. وقد تقدم هذا في كلامه وظللناه بالأسود.

١) يشير إلى قول البليدي في مقولاته «لعنهم الله تعالى» في حق الفلاسفة بعد سوقه كلامهم في العقول العشرة. وقد علق المؤلف هناك بقوله: هذا تحصيل حاصل، وقد كان اللائق بحال المصنف أن يتصدى لتقرير مذهبهم أولًا على حسب ما قرروا ثم يرد عليهم كما هي عادة العلماء المتصدين لذلك، والمصنف حيث كان بصدد ذلك كان اللائق به هذا. أما أنه لا يقرر مذهبهم على ما ينبغي وربما خلط بينه وبين مذهب المتكلمين وعند تمامه يشتغل بسبهم ولعنهم فيما لا يشفي عليلا ولا يبرد غليلا، بل هو في عرف النظار إفحام. أهـ. ص ٣٨٥. والإفحام في آداب البحث والمناظرة عجز المعلِل عن إقامة الدليل على مدعاه وسكوته عن المناظرة. حاشية الكلنبوي على شرح مير أبي الفتح على حاشية الملا حنفي على الرسالة العضدية، ص ١٢.